

قدیم ہندوستانی فلسفہ

فرید الدین



قديم هندوستانی فلسفہ

فرید الدین

استاد شعبہ فلسفہ

سندھ یونیورسٹی

اگہی پبلیکیشنس
حیدرآباد

قدیم ہندوستانی فلسفہ

مصنف : فرید الدین

ناشر : آگہی پبلی کیشنز۔

پوسٹ بکس - ۱۰۷۸ - لطیف آباد
حیدرآباد سندھ

سرورق : "خدا بخش ابو"

طبع اول : سنہ ۱۹۸۵ء۔

قیمت : ۱۲ روپے

(سوینی پرنٹرز، پوسٹ کچا، حیدرآباد)

افتساب

والده مرہومہ کے نام

جن کی محبت و شفقت نے جہنمے کا حوصلا ہمیشہ
ہلند رکھا۔

فہرست

بعض لفظ

- | | |
|----|------------------------|
| - | ۱۔ تعارف |
| ۳۰ | ۲۔ وہیوں کا فلسفہ |
| ۵۹ | ۳۔ بھگوت گیتا کا فلسفہ |
| ۷۸ | ۴۔ چارواک |
| ۸۵ | ۵۔ حوالہ جات |

پیش لفظ

قدیم ہندوستانی فلسفہ ایک نہایت ہی وسیع موضوع ہے اور اس کتابچہ کو صرف اس کی ایک تہید سمجھا جائے۔ میں نے اس کتابچہ کے ذریعے ہندوؤں کے قدیم ترین فکری ذخیرے کو جو دیدوں، جھگوت لیتا اور چارواک (Charvaka) سے اخذ کیا گیا ہے قارئین کو متعارف کروانے کی مقدور جھم کو کوشش کی ہے۔

مجھے اس امر کا شدت سے احساس ہے کہ یہ مختصر سی کتاب کسی بھی طرح قدیم ہندوستانی فلسفہ کا پوری طرح احاطہ نہیں کرتی۔ مثلاً اس میں بدھ مت، جین مت، تینترک فلسفہ اور ہندوؤں کے چھ مشہور مہسفیاتہ نظام مانے فکر کو میں مناسب جگہ نہیں دے سکا ہوں تاہم میں نے کتاب کے پہلے باب "تعارف" میں اس قدیم فلسفہ کے اہم نکات کا ظاہر اندازہ لیا ہے جس میں ان باقی ماندہ دبستان فکر کا بھی سرسری تذکرہ ہے۔ تاہم قارئین کو اختصار کی وجہ سے تشنگی کا یقیناً احساس ہوگا جس کے لئے میں ان سے پیشگی معذرت خواہ ہوں۔ سنسکرت کی بعض انگریزی اصطلاحات کو اردو قالب میں ڈھالنے میں ڈاکٹر سہیل بخاری صاحب نے میری مدد کی ہے۔ جس کے لئے میں ان کا شکریہ گزار ہوں۔ تاہم میں چونکہ سنسکرت سے نااہل ہوں اس لئے اصطلاحات کے اردو استعمال میں یقیناً بہت سی اغلاط رہ گئی ہوں گی اس کی تمام تر ذمہ داری مجھ ہی پر ہے۔

میں ڈاکٹر مبارک علی خان، صدر شعبہ تاریخ اور ڈاکٹر سید عطاء الرحمن پرنسپل شعبہ فلسفہ، سندھ یونیورسٹی کالجہ ممنون ہوں کہ انہوں نے زبان کی

درستگی اور پروف کے پڑھنے میں میری اعانت کی۔ میں اپنی صاحبزادیوں شہناز فرید
اور تزئین فرید کا بھی مشکور ہوں جنہوں نے مسودہ کو خوشگلی میں تحریر کیا۔

فرید الدین

شعبہ فلسفہ

سندھ یونیورسٹی

۴ جون ۱۹۸۵ء

1- تعارف

قدیم ہندوستانی فلسفہ کا اگر تاریخی تناظر میں جائزہ لیا جائے تو ہمیں ہندو شکلاں کا شدت سے اندازہ ہوتا ہے۔ اولاً یہ کہ قدیم ہندوستان میں تاریخ نویسی کا کوئی ایسا سہری دور نہیں گذرا جس کی مثال ہمیں یونان اور روم میں ملتی ہے۔ یونان اور روم میں تھیوفی وائلڈس (Hesiod)، ہیروڈوٹس (Herodotus)، پلوٹارک (Plutarch) جیسے تاریخ نویسوں نے اس زمانے کے تاریخی واقعات و حادثات کو تاریخ وار قلمبند کر کے مغرب میں تاریخ نویسی کے فن کو تقریباً سائنس کے درجے تک پہنچا دیا تھا اور اسی وجہ سے اس دور کی یونان و روم کی نگری تاریخ منظم و مربوط شکل میں مرتب ہو سکی۔ اور آج ہم یونان کے اولین فلسفی تھالیس (Thales) کے فلسفہ سے لے کر دور جدید کے فلسفہ کو تاریخی تسلسل کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے ہندوستان میں فن تاریخ نویسی کو وہ فروغ حاصل نہ ہو سکا اور اسی لئے ازمنہ قدیم کے ہندوستانی فلسفہ کو بیان کرتے وقت محققین، مؤرخین و مصنفین نے اپنے قیاس سے مدد لی ہے۔

ان حقائق کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ازمنہ قدیم کے ہندوستانی فلسفہ کو ترتیب وار اور تاریخ وار شکل میں بیان کرنا ایک انتہائی مشکل امر تھا لیکن پھر بھی محققین و مؤرخین، ماہر علم الانسانیات و لسانیات اس سلسلہ میں قابلِ صدمہ و کرباؤ ہیں کہ انہوں نے انتہائی محنت و کادش سے اس دور کے نگری سرمائے کو محفوظ کرنے اور اس کو تاریخی لڑیوں میں پروانے کی مقدور بھرکوشش کی ہے۔

ہندوستان کا یہ ابتدائی عہد جب یہاں ایک سادہ اور بے ریا (Naive) سوچ پروان چڑھ رہی تھی ہندو معاشرہ دیو مالاؤ توہمات، ضعیف الاعتقادی، مظاہر پرستی (Mnism) فرسودہ اور پیچیدہ رسوم و رواج کے شکنجوں میں جکڑا ہوا تھا یہ امر قابل ذکر ہے کہ ہندوستان کے اس سادہ اور بے ریا (Naive) قبل شعوری (Pre-conscious) اور قبل تنقیدی (Pre-critical) فکر کا منبع ویدوں کے اشوک بھجن اور دعائیہ گیت (hymns) ہیں جو دیو مالاؤ علاقوں اور استعارات میں تہہ در تہہ لپٹے ہوئے ہیں دوسری شکل جو ہمیں اس اولین ہندوستانی فلسفہ کے مطالعہ کے وقت محسوس ہوتی ہے وہ قدیم آریائی زبان سنسکرت سے متعلق ہے جس میں اس فلسفہ کا تمام تر سرمایہ محفوظ ہے سنسکرت دنیا کے قدیم کی شکل ترین زبانوں میں سے ایک ہے اس زبان میں جو اصطلاحات ہیں ان کو دوسری زبان میں اس کی ضمیمہ معنویت اور اسپرٹ کے ساتھ ترجمہ کرنا ماہر علم لسانیات و مترجمین کے لئے ایک انتہائی مشکل امر ہے بلکہ یہ ان کے لئے ایک زبردست چیلنج ہے قدیم برہمنی ادب کے بعض الفاظ مثلاً اوم (Om) براہمن (Brahman) درشن (Darshana) ایسے ہیں جن کو انگریزی یا دوسری زبانوں میں ان کے حقیقی مفہوم اور اسپرٹ کے ساتھ منتقل کرنا ناممکن نہیں تو انتہائی وقت طلب اور تحقیق طلب امر ضرور ہے۔

تیسری پیچیدگی اس فلسفے میں یہ ہے کہ اس میں فلسفیانہ حقائق کو زیادہ تر مقولات (Mnism) کی شکل میں پیش کیا گیا ہے جن کو "ستر" (Mystery) کہا جاتا ہے۔ یہ "ستر" اپنے اختصار اور علامتوں اور کمالوں کی دبیر غلاف میں لپٹے ہوئے ہونے کی وجہ سے فہم عامہ اور منطق کی دسترس سے بالا ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہو گا ان "ستر" کے معنی و مفہوم کی تشریح و تعبیر کے لئے بڑی بڑی تشریحیں (Commentaries) لکھی گئیں ان مشکلات کو ذہن میں رکھتے ہوئے اب ہم قدیم ہندوستانی فکر کا مختصر جائزہ لیتے ہیں۔

ہندوستانی فلسفے کے مشہور مصنف ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اپنی کتاب "انڈین

فلاسفی حصہ اول میں قدیم ہندوستانی فلسفے کو چار ادوار میں تقسیم کیا ہے۔

۱۔ ویدوں کا عہد (Vedic Period) 1500 ق م سے 600 ق م تک۔ یہ وہ دور تھا جب آریائی تہذیب ہندوستان میں قائم ہوا چکی تھی۔ اس دور میں ہندوؤں کا قدیم ترین دیوہالائی ادب انکی آسمانی کتب 'ویدوں' (Vedas) میں مرتب ہو رہا تھا اس آسمانی ادب نے جس کو "شروتی" ③ (سمشلتہ) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے ہندوستانی ذہن اور معاشرے پر بہت گہرے اور ہمہ گیر اثرات مرتب کئے ہیں اور اسی دور جدید تک اس کا اثر راسخ العقیدہ ہندو سماج میں اسی شدت سے موجود ہے ایک عام ہندو کی زندگی پیدائش سے لے کر موت تک جن رسوم و رواج کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے اور اس کا معاشرہ جن عقائد قوانین اور اصولوں کا پابند ہے ان سب میں ان ویدوں ہی کی گہری چھاپ ہے۔ ہندوستان کا ابتدائی تفکر ویدوں کے انتہی اساطیری (Mythical) ادب کا مروجہ منہ منت ہے

۲۔ رزمیہ عہد (Mahabharata Period) 600 ق م سے 200 ق م تک اس دور کو ہندوستان کی عظیم رزمیہ نظمیں "مہا بھارت" اور "رامائن" کی وجہ سے تاریخ میں ایک ممتاز اور منفرد مقام حاصل ہے یہی وہ دور تھا جب معاشرے میں مختلف خیال و بہتان افکار فروغ پا رہے تھے۔ اس دور میں جھگوت گیتا Mahabharata بدھ مت، جین مت، چارواک، وشنو مت، شیو مت اور متنرک فلسفہ (Tantric Philosophy) اور ہندوؤں کے چھ مشہور فلسفیانہ نظام "درشن"

(Darshana) تشکیل پا رہے تھے۔ یہ دور جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے تضادات میں گھرا ہوا تھا۔ ایک طرف اس میں ہمیں آریاؤں کی عظمت اور برتری کا تصور ان عظیم رزمیہ نظموں کی شکل میں ملتا ہے تو دوسری طرف مہراجا تشکیلیت دھرمیت اور مادیت کی قوتیں معاشرے میں اپنا تسلط جاری تھیں۔ اور ویدوں کے خلاف ایک شدید میلان فروغ پا رہا تھا فلسفیانہ نقطہ و نظر سے اس عہد کی اسی لئے اہمیت ہے کہ ویدوں کے فرسودہ اور رجعت پسند نظریات اور رسوم و رواج کی جین مت بدھ مت اور

چارواک (Charvaka) کے انقلابی اور غیر روایتی فلسفے میں نفی ہو رہی تھی اور برہمنی سامراج کی بنیادیں ہلنا شروع ہو گئیں تھیں ہم اس عہد کو ہیکل کی بددلیا مانتے ہیں۔
 (Dialectic) زبان میں ضد دعویٰ (Antithesis) کہہ سکتے ہیں جو ویدوں کی مثبت (Thesis) کی نفی ہے اس دور میں ہمیں ہندو فکر روایتی جمود ٹھہرا دیا اور ہندوؤں سے اپنے آپ کو آزاد کرانے کے لئے مسلسل جدوجہد میں مصروف نظر آتا ہے۔

۳۔ عہد ستر (Sutra period)

200ء سے دور جدید تک اس دور میں قدیم ہندوستانی فلسفہ منظم و مربوط شکل میں مرتب ہو رہا تھا اس عہد میں آریائی ذہن قبل تنقیدی قبل فکری اور قبل شعوری اسٹیج سے گزر کر تنقیدی، فکری اور شعوری سطح سے ہٹنا شروع ہوا تھا اس دور کے عظیم فلاسفر اور شارحین ستر پر شرحیں لکھیں اور ان کے باطنی اور ستریتی مفہام کو دلائل و براہین اور استدلال کی شکل میں واضح کیا۔

۴۔ عہد مدرسیت (Scholastic period) 200ء سے دورِ حاضر تک یہ عہد بھی عہد ستر کے لگ بھگ ہے۔ اس دور میں فلسفہ میں تحقیقی کام بہت کم ہوا۔ اس کے بجائے روایتی فکر کے ستر پر بے شمار شرحیں لکھی گئیں۔ ستر پر اکثر ردھا کرشنی حاصل بحث مباحثوں میں ان شارحوں نے اپنی تخلیقی صلاحیتوں کو ضائع کیا۔

یاد رہے کہ ہندو فلسفے کے چاروں ادوار کا تعین کرتے وقت ڈاکٹر رادھا کرشنی نے اپنے قیاس سے مدد لی ہے اور اسی لئے یہ تقسیم تاریخی لحاظ سے بے فائدہ ہے۔ (Arbitrary)

قدیم ہندوستانی فلسفے کی تحلیل کرتے وقت ایک سوال شدت سے ذہن میں ابھرتا ہے کہ اس قدیم سوچ کو کس حد تک فلسفے میں جگہ دی جاسکتی ہے؟ ہندوستانی فلسفے کے بیشتر ناقدین اور معترضین (جن میں سے اکثریت کا تعلق مغرب

سے ہے) ہندوستان کے اس قدیم فکری سرمائے کو فلسفہ میں شامل کرنے میں بچکاپٹ محسوس کرتے ہیں بلکہ تاریخ فلسفہ کے بہت سے مصنفین اس کو باقاعدہ فلسفہ ماننے کے لئے بھی تیار نہیں۔

یورپین یونیورسٹی کے فلسفہ کے سابق پروفیسر فرینک تھلی *Frank Thilly* اپنی کتاب "تاریخ فلسفہ" *History of Philosophy* میں ازمنہ قدیم کے مشرقی فلسفہ کے متعلق اپنے تاثرات اس طرح قلمبند کرتے ہیں۔

تاریخ فلسفہ کا اگر اس کے آفاقی تناظر میں جائزہ لیا جائے تو اس میں دنیا کی تمام اقوام کا تذکرہ ضروری ہے لیکن دنیا کی بیشتر اقوام فلسفہ کے صحیح اور منطقی نظام کو پیش نہیں کر سکیں اور ان میں سے صرف چند اقوام کو تاریخ (فلسفہ) میں جگہ دی جاسکتی ہے۔ ان میں سے بہت سی اقوام دیو مالائی سطح سے بلند نہیں ہوئیں ان مشرقی اقوام کے نظریات جن میں ہندو مہری اور چینی شامل ہیں اساطیری اور اخلاقی ادب کے تابع ہیں۔ اس لئے ان کو فلسفیانہ نظام فکر نہیں کہا سکتا۔ وہ شاعری اور عقدے سے ہم آہنگ ہیں۔

اس لئے ہم اپنے مطالعہ کو صرف مغربی مطالعہ

(کی تاریخ فلسفہ) تک محدود رکھیں گے۔ (۴)

تاریخ فلسفہ کے ان مغربی ناقدین کا قدیم مشرقی فلسفہ کے متعلق نکتہ استدلال یہ ہے کہ یہ قدیم تفکر دیو مالائی عقیدہ شاعری اور تخیلات کا مجموعہ ہے۔ اس میں تخیل کی رنگینیاں اور جذبات کی فراوانی تو ہے لیکن یہ فکر کی بلندیوں سے عاری ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس میں عقلیت کی نسبت رومانیت و باطنیت کا غلبہ ہے یہ فکر (بقول ان معترضین کے) ایک واضح منطقی اور سائنسی شکل میں جلوہ گر نہیں ہوئی۔

قدیم ہندوستانی فلسفہ پر یہ اعتراض بڑی شدت سے کیا جاتا ہے کہ

یہ فلسفہ مکمل طور سے ویدوں کی حاکمیت و سندیت (Authoritarianism) کے زیر اثر ہے یہ فکر کبھی بھی ویدوں کے قدامت پسند اور رجعت پسند رویات سے اپنے آپ کو آزاد نہیں کر سکا اس میں جوہر اور ٹھہرائی کی کیفیت ہے اور اسی لئے منطقی تنقیدی اور شعوری سطح تک یہ پہنچنے میں ناکام رہا ہے دوسرے لفظوں میں (بقول ان ناقدین) یہ فلسفہ مکمل طور سے روایت پرستی (Traditionalism) (ازعانت (Dogmatism) حاکمیت اور غیر ترقی پسندی (Unprogressiveness) کے بندھنوں میں جکڑا ہوا ہے اس فلسفے پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ یہ مکمل طور سے ازعانت (Dogmatism) کی گرفت میں ہے۔ اور اسی لئے اس دور کے مختلف مکاتیب میں ہمیں کوئی واضح تنقیدی اور تخلیقی شعور نہیں ملتا۔ ان میں ویدوں کے تصورات کو تقریباً اذعان اور قول مستند (dogmas) کی حیثیت حاصل تھی اور ان کو الہامی اور حرفِ مطلق سمجھ کر صرف ان کی تشریح و تفسیر تک فلسفے کو محدود کر دیا گیا تھا دوسرے لفظوں میں ان معتزبینہ کا نکتہ استدلال یہ ہے کہ ویدوں کے ریشیوں میں اہل معرفت و اہل بصیرت (Sages and Seers) کو آخر کیوں فوق البشر کا درجہ دیا گیا ہے اور ان کی تعلیم کو حرفِ آخر اور قولِ مستند (dogmas) سمجھ لیا گیا ہے؟ کیا ویدوں کی اس تقلید پرستی میں ہمیں یہ نکتہ نظر نہیں آتا کہ ان ریشیوں میں اہل حکمت و دانش (جن کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ان پر ویدوں کا سلام الہامی شکل میں نازل ہوا تھا) کے تجربات کمال درجے تک پہنچے ہوئے تھے اور ان پر مزید تحقیق اور بحث کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں تھی؟

قدیم ہندوستانی فلسفہ پر یہ الزام کافی حد تک درست ہے لیکن ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ اس اعتراض کا اطلاق مکمل طور سے ہندوستان کے صرف چند روایتی و لبستان افکار پر ہی ہو سکتا ہے (مثلاً وید جھگڑت گیتا اور ویدانت وغیرہ) یہ نکتہ تشریح طلب ہے کہ کیا اس دور کے ہندوستان میں کوئی ایسا فکری نظام پروان نہیں چڑھا جس نے ویدوں کی اس قدامت پسند سوچ کے خلاف معاشرے میں ایک بھرپور تحریک

چلائی ہو؟ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ بدھ مت، جس مت اور چار واک (Chivak) اور کسی حد تک نیایا (Nyaya) ویشیشٹ (Vaiśeṣika) اور سانکیہ (Sankhya) کے انقلابی افکار اس اعتراض کو رد کر دیتے ہیں اس فلسفے کے ساتھ انصاف صرف اس صورت میں کیا جاسکتا ہے جب اس کا جائزہ لیتے وقت اس دور کا بھی تصور ذہن میں رکھا جائے یہ وہ دور تھا جب دنیا کے بیشتر ممالک میں جہانت کی تاریکی پھیلی ہوئی تھی اور انسان نیم مہذب اور نیم وحشیانہ طرز پر زندگی گزار رہا تھا۔

فلسفہ کی تاریخ جیسا کہ ہیکل ہمیں بتاتے ہیں انسانی فکر کے ارتقاء کی تاریخ ہے۔ یہ حقیقت ہے کہ یہ فکر ہمیشہ ارتقاء کے مراحل میں رہے گی اور دورِ جدید کا کوئی بھی مفکر یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کا نظام فکر مطلقیت اور ابدیت کا حامل ہے اور اس میں کسی بہتری اور تبدیلی کی منہید کوئی گنجائش نہیں ہے۔

ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ انسانی فکر کے ارتقاء میں ہندوستان کا یہ قدیم فلسفہ کس حد تک سمد و معاون ثابت ہوا نیز اس نے اپنے آپ کو روایتی بندھنوں اور اندھی تقلید سے ربا کرانے کے لئے کتنی رکاوٹوں کو کس کس طرح سے دور کرنے کی کوشش کی ہندو فکر کی تاریخ فکر کی اسی جدوجہد کی تاریخ ہے اور اس حد تک یقیناً اس کی اہمیت ہے۔

اب ہم اس قدیم فلسفے کے چند اہم پہلوؤں پر روشنی ڈالیں گے اس کا ایک اہم عنصر جس سے اس کو دورِ حاضر کے فلسفہ کی بہت سی نکاتیب سے تمیز کیا جا سکتا ہے وہ فکر اور عمل کا ایک گہرا رشتہ ہے اس فلسفے کا تعلق خالصتاً انسان کی عملی زندگی سے ہے وہ روشنی منی اہل بصیرت و اہل حکمت و دانش جنہوں نے یہ فلسفہ تخلیق کیا تھا دورِ جدید کے فلسفیوں کی طرح نظریہ پسند (Theoreticians) نہیں تھے جن کی تحقیقات کا عام انسانوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں تھا ان قدیم ریشوں اور مینوں کو عوام میں الوہیت اور تقدس کا درجہ حاصل تھا کیونکہ ان کی سوچ کا محور اس دور کے ان اہم حیاتیاتی مسائل سے تھا جن سے ایک

عام انسان اپنی زندگی میں دو چار تھا۔ اس فلسفہ کا تعلق فرد کی حیاتیاتی روحانی اور اخلاقی جہت سے تھا۔ اس لئے اس کی تخلیق کیلئے چند بنیادی شرائط کا پورا ہونا ضروری سمجھا جاتا تھا۔ مثلاً ارتکازِ توجہ (Concentration)، تزکیہٴ نفس (Purity of mind)، مراقبہ اور استغراق (meditation) وہ اہم طریقے تھے جن کے بغیر مبتدی اپنی روحانی اور اخلاقی جہت کو بلند نہیں کر سکتا اور نتیجتاً اس وجدان (Special vision or intuition) تک اس کی دسترس ممکن نہیں جس کو اس فکر میں دنیا (Vidya) یا گیان (Jnana) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے فلسفہ کا مواد اسی ویدیا یا گیان کا مرکبوں بنتا ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ ہندوستانی فلسفہ میں اس وجدان کی کس قدر اہمیت ہے۔ افلاطون نے بھی اپنے خطوط (Epistles) میں ایک مبتدی کے لئے یہ لازمی شرط رکھی تھی کہ وہ اپنی روحانی، ذہنی اور اخلاقی سطح کو بلند کرے اور اس کے لئے اس نے تزکیہٴ نفس اور روح کی تربیت ضروری قرار دی تھی۔ ان شرائط کے بغیر (بقول افلاطون) اس وجدان تک رسائی ممکن نہیں جس پر فلسفے کے نادر پروتاہم ہیں۔ قدیم یونانی فلسفے کا بھی اساسی مقصد فرد کی نجات اور اس کی عملی زندگی سے ہے۔ اس دور کے ہندوستانی فلسفے میں (جس سے چارواک (Charvaka) کا نفی مستثنیٰ ہے) معقولات اور منطوقِ صوری کے مقابلے میں اس وجدان، کشف یا الہام کو ایک بنیادی مقام حاصل ہے اور اس میں معقولات کو یا تو ثانوی حیثیت دی گئی ہے یا اس کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

یہ اولین فلسفہ جنگل کی یونیورسٹیوں (Forest Universities) کا پیداوار تھا۔ جو مینوں نے دنیاوی بنگالوں سے دور ارتکازِ توجہ مراقبہ اور استغراق کے ذریعے تخلیق کیا تھا ان قدیم ہندوستانی فلسفیوں کا بنیادی استدلال یہ تھا کہ حقیقت ایک جوہرِ مطلق یا حقیقتِ مطلق (مہانتی) ہے یہ مادی دنیا اور عالمِ مظاہر (پراکرتی) نہ (Prakriti) سے ماورا ہے جو کہ یہ عالمِ مظاہر (پراکرتی) اسی ہستیِ مطلق کا ایک مادی مظہر ہے ہمارے فکر کی دسترس صرف عالمِ مظاہر تک محدود ہے اور

جوہر مطلق (Being) ایک اس کی رسائی ممکن نہیں ان کا استدلال یہ تھا کہ عقل اشیاء کی تحلیل کرتے وقت ان کو مختلف حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے اور اس طرح (جیسے کانٹ اور برگسٹن ہمیں بتاتے ہیں) وہ متناقضات (Contradictions) تضادات (Antinomies) اور التباسات (Illusions) کا شکار ہو جاتی ہے اور حقیقت ادنیٰ جو ایک اکائی کی حیثیت رکھتی ہے اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتی ہے اس حقیقت مطلق تک صرف وجدان کے ذریعے رسائی ممکن ہے۔

قدیم ہندوستانی فلسفہ کے چند بنیادی نکات (جو ہمیں چند مکاتیب کے استثنائی کے ساتھ تقریباً ہر ایک میں ملتے ہیں) یہ ہیں۔

(۱) حقیقت مطلق یا جوہر مطلق (Being) جس کو برہمن (Brahman) کا بھی نام دیا گیا ہے اور اس کو کائنات کبیر (Macrocosm) سمجھا جاتا ہے۔
(۲) آتما (Atman) روح۔ نفس انسانی اس کو کائنات صغیر (Microcosm) بھی سمجھا جاتا ہے۔ اور اس آتما کا حقیقت مطلق اور عالم مظاہر سے رشتہ

(۳) قانون کرم (Karma) علت و معلول کا وہ مابعد الطبیعیاتی کلیہ جس میں انسانی وجود اپنے آپ کو جکڑا ہوا محسوس کرتا ہے اس قانون کے مطابق انسانی زندگی اپنے اعمال سے تشکیل پذیر ہوتی ہے۔

(۴) آواگون (Re-incarnation) یہ قانون کرم کا منطقی اور لازمی نتیجہ ہے اس اصول کے مطابق انسانی وجود اس وقت تک جنم لیتا رہے گا جب تک اس کے بُرے اعمال کے تمام اثرات پوری طرح زائل نہیں ہو جاتے اور اس کے گناہوں کا کفارہ پوری طرح ادا نہیں ہو جاتا۔

(۵) پراکرتی (Prakriti) مادی عالم جس میں فرد اپنے آپ کو محفوظ نہیں پاتا (اس کے کچھ سماجی و مادی اسباب ہیں) اور جس سے نفس کشی، ترکیب دنیا اور تپسیا کے ذریعے رہائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

(۶) نایا (Maya) ایک منفی قوت جس کو لامہستی (Non-being) سے

تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کو جوہر مطلق (جوہر) سے سمیز کیا جاتا ہے یہ گناہ انساں سہرا اور تصنع کی خالق ہے لیکن اس کا ایک مثبت پہلو بھی ہے یہ دیوتاؤں کی تخلیقی صلاحیتوں کی بھی منظر ہے ۔

(۷) اودیا (Avidya) لاعلمیت اور جہالت جس کی وجہ سے فرد قانونِ کرم کی گرفت پوری طرح محسوس نہیں کرتا اور نہ ہی اس کے چنگل سے پوری طرح آزاد ہو سکتا ہے اور اس طرح پراکرتی اور مایا کے چکروں کا اسیر رہتا ہے اور جنم جنم کے کرموں کی سزا بھگتا ہے ۔

(۸) ویدا (Vidya) علم مطلق حکمت و دانش اس حقیقی علم سے انسان اپنی آتما حقیقت مطلق پر کرتی، مایا اور قانونِ کرم کے حقائق سے واقفیت حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح اس کے ابدی نجات کی راہ سموار ہوتی ہے ۔ ہندو تفکر میں ” ویدا “ کو بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور یہ اس کا سب سے فکر انگیز اور ترقی پسند پہلو ہے ۔

(۹) مکتی (Mukti) پراکرتی مایا اور جنم جنم کے چکروں سے نجات اور جوہر مطلق میں مکمل الغنمام (Mergur) مکتی فلسفہ کا اساسی مقصد ہے ۔ یاد رہے کہ یہی مکتی اور نردان کا جذبہ ہندوستانِ قدیم میں فلسفہ کا محرک بنا عوام میں جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں رشیوں اور فلاسفہ کو ایک اہم اور ممتاز مقام حاصل تھا اور عوام کو ان سے دیوانگی کی حد تک عقیدت تھی کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ دنیا کے مصائب و آلام سے بچسکاہ حاصل کرنے میں یہی لوگ ان کے ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں قدیم ہندو فلسفہ کے بیشتر مکاتب ہیمن عوام کے لئے اسی مکتی کی تلاش میں سرگرداں نظر آتے ہیں جیسا کہ آگے چل کر واضح ہو گا کہ اس کے کچھ سماجی معاشرتی اور معاشی اسباب ہیں کہ اس دور کا فرد مکتی کا کیوں اس قدر طلب گار تھا اور کیوں مادی عالم سے قطع تعلق کو اپنی زندگی کا معراج سمجھتا تھا دوسرے معنوں میں قنوطیت کی طرف اس کے میلان میں کون سے عوامل کار فرما تھے ۔ یہ اس دور کے ہندوستانی فلسفہ کے کچھ اہم نکات تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ ان میں ہیں تقلید پرستی اور

روایت پرستی کے عناصر خاصے حادی نظر آتے ہیں۔ اس کے باوجود بھی میں اس تحقیقی پہلو کو اجاگر کرنے کی کوشش کروں گا کہ قدیم ہندوستانی فکر کی تاریخ انسانی فکر کی اس جدوجہد سے عبارت ہے جو اس نے اپنے آپ کو روایتی قیود سے آزاد کرانے کے لئے کی تھی۔ ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ ہندوستان میں یہ فکر ٹیڑھے میڑھے (zig-zag) راستوں سے اپنی ارتقائی منازل طے کرتا ہے جہاں ہم کبھی اس کو حاکمیت و سندیت (Authoritarianism) تقلید پرستی اور اذعانیت (dogmatism) کے چنگل میں (جیسے وید، بھگت گیتا اور ویدانت) گرفتار دیکھتے ہیں تو کبھی اس کو روایت سے بغاوت پر کمر بستہ پاتے ہیں (جیسے جین مت، بدھ مت، چارواک) اب میں اس نکتہ کی وضاحت کروں گا کہ قدیم ہندوستان کی جدلیاتی (dialectical) تاریخ میں فکر کا یہ ارتقاء کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔ اس فکر کا آغاز ویدوں کے سادہ اور بے ریا (naive) قبل فکری (pre-reflective) قبل از عقلی (pre-conceptual) اور قبل تنقیدی (pre-critical) دور سے ہوا۔ ویدوں کے اسی مظاہر پرستانہ (Animistic) اور اساطیری سوچ کا تعلق (جو اشلوک دعائیں گیت اور منتروں سے مترشح ہے) انسان کے ان تجربات سے ہے جو فکر کی تعلیمات (Conceptualization) اور تجریدیت (abstraction) سے ہنوز ہم کنار نہیں ہوا تھا۔ یہ نکر خالقانہ اپنے قبسم (Anthropomorphic) مظاہر پرستانہ (Animistic) اور مادی شکل میں اسیر تھی۔ ہیکل کی جدلیاتی زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دیو مالائی شعور نے اپنی پوری طرح شناخت نہیں کی تھی دوسرے لفظوں میں وہ ذہن عالم مظاہر میں اس قدر ملوث تھا کہ اپنی ذات کا اسے کوئی شعور نہیں تھا۔ ویدوں کا یہ دور قبل از فلسفے کے اس دور کا عکاس تھا جب انسانی شعور اپنے آپ سے بے گارہ (self-Alienated) تھا۔ یہ ہندوستان کی جدلیاتی تاریخ میں بے گانگی ذات شعور (Self-Alienated consciousness) کی نشاندہی کرتا ہے۔ یعنی انسان ہنوز ذات شعور (self-consciousness) کی سطح تک نہیں پہنچا تھا۔ دوسرے لفظوں

میں اس کے سادہ اور بے ریا (Naive) تجربات حسیاتی (Sensational) اور ٹھوس (concrete) سطح سے اوپر نہیں اٹھتے۔ بیگل کی زبان میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ عہد شعور کی تاریخ میں مثبت (Thesis) کی نمائندگی کرتا تھا۔ لیکن جب ہم ویدوں کے آخری حصے "اپنیشد" (Upanishad) کی پہنچتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سادہ اور تجسیمی فکر بتدریج تعقّیت (Conceptualisation) اور تجریدیت (Abstraction) میں منتقل ہو رہی تھی۔ دوسرے لفظوں میں ویدوں کا یہ اساطیری اور مظاہری (Mythological and animistic) تفکر بتدریج سریت، باطنیت (Mysticism) اور فلسفیانہ تفکر میں تبدیل ہو رہا تھا۔ ہندوستانی فکر کی تاریخ میں یہ امر ایک بہت بڑے ذہنی انقلاب کی نشاندہی کرتا ہے جن باطنی اور مابعد الطبیعی مسائل کو اپنیشد میں بیان کیا گیا ہے اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ سوچ تجسیمیت اور مظاہریت (Anthropomorphism and Animism) سے تعقّیت اور تجریدیت (Conceptualisation and Abstraction) کی طرف بتدریج مائل تھی۔

جگوت گیتا میں ہمیں ایک اور بڑی تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔ جگوت گیتا میں ہمیں یہ فکر تجسیمیت (Anthropomorphism) اور تجریدیت (Abstraction) کے ملاپ کی شکل میں نظر آتی ہے شری کرشن (جو اس نظم کا ایک اہم کردار ہیں) اپنیشد کی لاشخصی (Impersonal) اور تجریدی حقیقت پر ہیں (Brahman) کا ایک قسم اور ٹھوس (concrete) منظر ہیں دوسرے لفظوں میں شری کرشن کی شخصیت فکر کی تجسیمیت (Anthropomorphism) اور تجریدیت (Abstraction) کا ایک حسین سنگم ہے اور یہ امر ہندوستانی فلسفے کی جدلیات میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے کیونکہ یہاں ہمیں انسانی تفکر ویدوں کی مثبت (Thesis) یعنی مظاہریت اور تجسیمیت اور اپنیشد کی لاشخصیت اور تجریدیت (Impersonalism and Abstraction) کو اپنے اندر سمونے کی

کاوش میں ہمیں معروف نظر آتا ہے۔ ہیئت (Form) کے لحاظ سے فلسفہ کی جدیدیات میں بھگوت گیتا کا ایک اہم مقام ہے لیکن مومنوع کے لحاظ سے (جیسا کہ آگے واضح ہوگا) یہ نظم ایک روایت پسند اور تقلید پرست ہندو ذہن کی عکاسی کرتی ہے لیکن ان منفی حقائق کے باوجود بھی فکر کا ارتقاء ہمیں کسی نہ کسی شکل میں نظر آتا ہے۔

بھگوت گیتا کے بعد جب ہم جین مت اور بدھ مت کے فلسفہ کی طرف رخ کرتے ہیں تو یہاں ہمیں ایک واضح اور انقلاب انگیز تبدیلی کا پتہ چلتا ہے یہ دونوں غیر روایتی دبستان افکار ویدوں کے خلاف معاشرے میں ایک شدید رجحان کی عکاسی کرتے ہیں ان کے مطالعہ سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اس میں وہ قدیم ہندوستانی سوچ اپنی جدیداتی عمل میں مدد دعوئی (Materialism) کی طرف مائل ہو رہی تھی یہ دونوں مکاتب افکار ویدوں کے فرسودہ نظریات اور اذعانیت (Dogmatism) جی پر اساس طریقی مظاہر پرستانہ علامات، راسخ العقائد نظریات اور توہمات کی گہری دبیز پٹری ہوئی تھی مکمل طور سے نفی کرتے تھے۔ ہندو ذہن کے ارتقائی سفر میں ان مکاتب کی اہمیت واضح ہے جین مت اور بدھ مت میں ہمیں انسان پرستی روشن خیالی اور ترقی

پسندی کے میلانات خالصے غالب نظر آتے ہیں۔ جین مت اور بدھ مت کے فلاسفہ نے سنسکرت کی بجائے عوامی زبان ”پالی“ اور پراکرتی میں اپنے افکار اور تعلیم کی تبلیغ کی تھی نیز انہوں نے ویدوں اور بھگوت گیتا کے آئنا برہمن اور ذات بات جیسے فرسودہ اذعان

(Dogma) پر ضرب کاری لگا کر براہمنی اشرافیت کی بنیادیں ہلا دی تھیں ان انقلابی دبستان افکار کی ایک اور وجہ سے بھی اہمیت ہے انہوں نے ذہن کو روایتی اور تقلید پرستانہ بندھنوں سے آزاد کر کے اس جوہ کو توڑ دیا تھا جو انسان کی ذہنی ترقی میں ایک زبردست رکاوٹ بنا ہوا تھا۔ اور اس طرح انسان کی سوچ کو عالمگیر صفات کا حامل بنا دیا تھا۔ یہ فلسفہ بلاشبہ برہمنوں کی سامراجیت، انسان دشمنی اور چودھڑاٹ کے لئے زہر قاتل تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جین مت اور بدھ مت کا یہ انقلابی فلسفہ تشکیکیت، نراجیت اور لاشیئت کے بطن سے ابھرا تھا۔ جو اس دور

کے ایک مخصوص مزاج کے غماز ہیں۔ انسانی شعور کی پختگی اسی تشکیلی اور مزاجی تبدیلی کی مرہونِ منت ہے لیکن ان مثبت حقائق کے باوجود بھی یہ حقیقت ہے کہ یہ دونوں مکاتبِ خالصتاً ویدوں ہی کے بطن سے ابھرے تھے۔ اس لئے ان کے اہم موضوعات مثلاً قانونِ کرم، مایا، آواگون اور نروان (مکتی) پر ویدوں ہی کی گہری چھاپ ہے نیز نفس کشی، دنیا دشمنی، ترکِ دنیا اور تپسیا جیسے قنوطی تصورات بھی ویدوں ہی کے مرہونِ منت ہیں لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے ذہن کو ویدوں کی فرسودگی اور رجعت پسندی سے پوری طرح رہائی نہیں دلوائی تھی اور یہ ان کے خلاف نامکمل بغاوت کے فکاس ہیں وہ امر جو انہیں برہمنی فلسفے سے ممیز کرتا ہے۔ آتما اور ہستی مطلق (Being) کی فنی اور ناپائیدار عالم (جو ہر لمحے تغیر پذیر ہے) کی موجودگی کے تصورات ہیں۔ انہوں نے برہمنی فلسفہ کی اس حقیقت کو تو تسلیم کر لیا تھا کہ یہ عالم مظاہرہ "لاہستی" (Non-Be)

ing) ہے جس سے چٹکارا ضروری ہے لیکن یہ اس کی مستقل اور مثبت وجود ہستی مطلق "Being" سے یکسر منکر ہیں نیز یہ قانونِ کرم اور آواگون کو تو من و عن تسلیم کرتے ہیں لیکن کسی مستقل "آتما" پر ایمان لانے کے لئے تیار نہیں اور ہم کی ہر لمحے تغیر پذیر حرکات ہی ان کے نزدیک مثبت نظریہ ہے۔ آتما اور ہستی مطلق کے بغیر نروان اور آواگون کیسے ممکن ہیں؟ یہ ایسے سوالات ہیں جس کا جواب ہمیں ان

مکاتب میں نہیں ملتا۔ حقیقت یہ ہے کہ چونکہ یہ دلہستان افکار ویدوں کے خلاف ایک نامکمل بغاوت کے عکاس ہیں۔ اسی لئے استحصائی برہمنوں نے بہت جلد ان پر غلبہ پا کر اور ان کو اپنے اندر ضم کر کے ان کے انقلابی اثرات کو ختم کر دیا اور اس طرح ہم تاریخ میں ہندوستانی تہذیب کا ایک عظیم المیہ برپا ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں کہ کس طرح استحصائی انسان دشمن اور رجعت پسند قوانین ترقی پسند اور انسان پرست نظریاتی ڈھانچے کو متہ و بالا کر کے ذہن کی ترقی کا راستہ مسدود کر دیتی ہیں اور انسان کی ابھرتی ہوئی تخلیقی صلاحیتوں پر ایک بار پھر سو پہرے بٹھا دیتی ہیں یہ امر ہندوستانی فکر کے جدلیاتی سفر میں ایک عجیب تضاد اور پیچیداری (پیچیدگی) (Zigzag)

کی نشاندہی کرتا ہے۔ چارواک (Cārvāka) کامادی اور خالص دنیاوی فلسفہ بندھمت اور جین مت کے برعکس ویدوں کی حاکمیت (Authority) اور اذعانیت (dogmatism) کے خلاف ایک مکمل بغاوت کا آئینہ دار ہے۔ اس مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے فلسفیوں نے بلاشبہ اس دور کے فکری جود، بھراؤ اور سکون کو توڑنے میں ایک اہم کردار ادا کیا تھا۔ اور ذہن کے بند اور رنگ آلود درجوں کو پوری طرح کھول کر اس کو عالمگیر صفات کا حامل بنادیا تھا۔ ہندوستانی شعور کے ارتقاء میں چارواک کا مادی فلسفہ ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے۔ اہم ہستی مطلق مایا اور مکتی کے فلسفیانہ نکات کے پس پشت ہم قنوطی اور مجہولی (Passive) ذہن کی کارفرمائی دیکھتے ہیں۔ لیکن چارواک کے مادی فلسفہ میں ان روایتی تصورات کی مکمل نفی موجود ہے۔ چارواک ویدوں کی تقلید پرستانہ اور روایت پسندانہ ذہنیت پر پہلی (اور غالباً سب سے آخری) بڑی ضرب ہے۔ اس نے حقیقتاً برہمنوں کے سامراجی نظریات کے تار و پود کو بکھر کر رکھ دیا تھا۔ لیکن بد قسمتی سے چارواک (Cārvāka) کی کوئی واضح تحریر اب تک دستیاب نہ ہو سکی غالباً ان کا آزادانہ غیر روایت پسندانہ اور ناسنگ فلسفہ کیونکہ اس دور کے رجعت پسند نظریاتی ڈھانچے سے مطابقت نہیں رکھتا تھا۔ لہذا اس کو پیڑے کا موقع نہ دیا گیا۔ چارواک کے فلاسفہ کا ناستکون (Nastikism) اور مذہبی مغرین میں شمار کیا جاتا تھا اور اسی لئے وہ ظلم و زیادتیوں کا شکار ہو گئے ہوں گے۔ چارواک کے بعد جب ہم ہندوؤں کے چھ مہور نظام افکار "درشن" (dharma) تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ایک واضح فکر انگیز اور مثبت تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔ درشن کے نظام افکار میں اس امر کی کوشش کی گئی ہے کہ ویدوں کے مندرجہ افکار کو ایک منظم و مربوط شکل میں یکجا کیا جائے۔ ان نظام افکار میں ہم ایک مثبت پہلو کو ابھرتا ہوا دیکھتے ہیں یعنی ہندوستانی ذہن ہمیں ذات شعور (Self conscious) اور ذات تنقید (self criticism) کی سطح تک بلند ہوتا ہوا نظر

آتا ہے۔ ویدوں میں (جیسا کہ ہم نے دیکھا) انسانی فکر عالم آب و گل اور مظاہر میں اس قدر مملوث تھا کہ اسے خود اپنی ذات کا کوئی ادراک نہیں تھا۔ یعنی وہ اپنی ذات کے تنقیدی مطالعہ کی صلاحیتوں سے یکسر محروم تھا۔ وہ خالصتاً اپنی تجسیمی (Anthropomorphic) اور مقررہ (Concrete) شکل میں تھا۔ لیکن درشن کے نظام فلسفہ میں یہ نگرہ (کانٹ کی اصطلاح میں) تنقیدی سطح سے ہٹا رہا تھا۔ اور اس قابل ہو جاتی ہے کہ عالم خارج سے اپنے آپ کو آزاد کر کے خود اپنی ذات کا تنقیدی مطالعہ کر سکے اور اس کے محاسن و عیوب کی نشاندہی کر سکے۔ درشن (Darśana) کا لفظ ”درس“ سے استنباط ہے جس کے معنی ہیں ”دیکھنا“ (to see) لیکن ہندوستانی فلسفہ میں یہ لفظ ہمہ گیر اور وسیع معنویت کا حامل ہے۔ یہ مندرجہ ذیل مقایم کا حامل ہے۔

وجدان، بصیرت، معرفت، نفس، منطقی استدلال اور منظم و مربوط نظام فکر (Doctrine or system of philosophy) درشن کے لئے ”شاستر“ (Śāstra) کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ جس کا مطلب ہے ”منظم و مربوط قوانین کا فلسفہ“ اور اس کو اسی معنی میں عموماً استعمال کیا جاتا ہے درشن کے یہ چھ مشہور مکاتب ہیں جن کو شد درشن (Śākhya-Darśana) ”چھ درشن“ چھ نظام افکار کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

۱۔ نیایا (Nyāya) اس کا بانی گوتم درویش تھا۔ نیایا کے لفظی معنی ہیں موزونیت، مناسبت یعنی وہ موزوں اور منطقی منہاج (Method) جو کسی مسئلہ کی فلسفیانہ تحلیل کے لئے لازمی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کو منطقی مکتب (Logical School) بھی کہا جاتا ہے اس کا تعلق زیادہ تر حسیّت (Sensation) اور ادراک (Perception) سے ہے۔ یہ ویدانت کے برعکس ”عامیانہ“ (Exoteric) ہے۔ منہاجی (Methodological) (ogical) نقطہ و نظر سے یہ نظام فکر دورِ حاضر کے تجربیت

(Empiricism) منطقی ایمائیت (Logical positivism) اور سانی و قلیلی فلسفہ (Linguistic and Analytical Philosophy) کے زیادہ قریب ہے۔

2. ویشیشک (Vaisheshika) اس کا بانی کناد (Kanāda) تھا اس مکتبہ فکر کو مکتبہ جوہریہ (Atomic School) کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے اس فلسفہ کے مطابق یہ تغیر پذیر مادی عالم جواہر کے اتصال سے وجود میں آیا ہے ان دونوں مکاتیب میں خاصی مماثلت ہے۔ اسی لئے ان دونوں کا نام ساتھ ساتھ آتا ہے۔ (نیا یا۔ ویشیشک Nyāya-Vaisheshika)

3. یوگ (Yoga) اس کا بانی پتن جلی تھا۔ یہ منہاج اور اسپرٹ کے لحاظ سے "سانکھیہ" کے زیادہ قریب ہے اور اس میں اسی کی تعلیم کو من و عن تسلیم سمجھا گیا ہے لیکن سانکھیہ (Sāṅkhya) کے برعکس اس میں انفرادی ارواح کا تصور موجود ہے اس کے علاوہ اس میں ہستی مطلق کا تصور بھی موجود ہے۔ یہ موصوفہ الذکر دونوں امور اس کو سانکھیہ سے سمیز کرتے ہیں۔

4. سانکھیہ (Sāṅkhya) سانکھیہ اور یوگ کا ایک ساتھ تذکرہ کیا جاتا ہے سانکھیہ۔ یوگ (Sāṅkhya - Yoga) کیونکہ ان میں کافی حد تک مماثلت ہے۔ سانکھیہ کو ایک نفسی کیپل (Kapil) سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یوگ کے برعکس سانکھیہ زندقہ (Atheism) کی طرف مائل ہے جبکہ یوگ میں خدا کی ہستی کا تصور موجود ہے

5. پرواممانس (Purva-Mimamsa)

6. اتر ممائس (Uttara-Mimamsa)

ان دونوں نظام افکار کا تذکرہ ساتھ ساتھ آتا ہے کیونکہ ان کی تعلیم ویدوں کے روایتی فلسفے پر مبنی ہے۔ اتر ممائس (Uttara mimamsa) کو ممائس (mimamsa) اور پرواممانس (Purva-mimamsa)

کو ویدانت (Vedanta) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ پروممانس کا بانی جیمینی (Jaimini) تھا اور اترممانس کو دیاس رشی (5) (Vyas) کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔

ان دونوں دبستان افکار کا اہم وظیفہ یہ ہے کہ یہ ویدوں کے ستر (Sutra) کی سلیس زبان میں تشریح و تعبیر کرتے ہیں۔

ویدانت (Vedanta) میں خدا کی ہستی کو تسلیم کیا گیا ہے اور کائنات کی تخلیق اور اس کے خاتمے کا اسی کو ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے اور اس میں یہ نکتہ کا فرما ہے کہ دنیا کے خاتمے کے ساتھ ہی تمام اشیاء ذات باری میں ہم ہو جائیں گی یہ حقیقت مطلق یا جوہر مطلق (Jagat) اس کائنات کی روح ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں یہ نیا۔ ویشیشٹک کے برعکس ایک خالصتا باطنی اور ستریتی (Esoteric) فلسفہ ہے اس میں ستریت (Mysticism) اور وحدانی مثالیت (Monism) کے اثرات خاصے غالب ہیں۔ آٹھویں صدی عیسوی کا فلسفی شنکر اپار یہ ویدانت کا سب سے بڑا شارح اور ترجمان سمجھا جاتا ہے۔

محققین کا قیاس ہے کہ یہ چھ نظام افکار پانچ سو قبل مسیح کے بعد مرتب ہوئے یہ یقینی امر ہے کہ سانکھیہ اور یوگا، بھگوت گیتا سے قبل مدون ہو گئے تھے۔ کیونکہ موخر الذکر میں ہمیں ان کے اثرات واضح شکل میں ملتے ہیں لیکن ویدانت کے متعلق محققین کی یہ متفقہ رائے ہے کہ یہ دوسرے نظام افکار کے بہت بعد مرتب ہوا۔

ان تمام دبستان افکار میں ایک خاص بات یہ ہے کہ ان میں ہمیں بدھ مت کے اثرات خاصے غالب نظر آتے ہیں اس لئے عام قیاس یہ ہے کہ یہ بدھ مت کے بہت بعد مدون ہوئے۔ بدھ مت کی طرح دنیا کی بے ثباتی اور نردان کی تلاش ان کے خاص موضوعات ہیں۔ ان نظام افکار کے بنور مطالعہ سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ ویدانت زیادہ تر اپنیشد کے راسخ العقیدہ اور روایتی تصورات پر مبنی ہے اور باقی چاروں مکاتب (غالباً بدھ مت کے زیر اثر آکر) ویدوں کے شکنجہ سے

آزاد ہونے کی کاوش میں ہمیں مصروف نظر آتے ہیں لیکن حیرت انگیز امر یہ ہے کہ نیا
 ویشٹک کے جوہری (Atomic) منطقی (Logic) اور تجربی (Empirical)
 (Real) افکار میں ہمیں دورِ حاضر کے مغربی فلسفے منطقی ایمانیت (Logical Positivism)
 (Tutism) تجربیت (Empiricism) اور تخلیقی اور سائنسی فلسفہ

(Analytical and Linguistic Philosophy) کی جھلک نظر آتی ہے۔
 جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ پانچویں صدی قبل مسیح کا ہندوستانی ذہن مسلسل ترقی کی طرف
 گامزن تھا۔ پانچویں صدی قبل مسیح سے لے کر ۲۵۰ء تک کے ہندوستانی نظامِ مانے
 فکر کا جب ہم جائزہ لیتے ہیں تو ہم اس نتیجے تک پہنچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ یہ فکر
 تھوڑے بہت مستثنیٰ کے ساتھ بنیادی طور سے متناہت روحانیت سریت اور
 رومانیت کی نمائندگی کرتی ہے اور اس میں یہ روایتی تاثر بھرپور شکل میں موجود ہے کہ
 یہ عالم مظاہر مایا (آتھاس) ہے اس لئے فرد اس کے زیر اثر آکر اپنی فطری جبلتوں
 اور نفسانی خواہشات کا اسیر ہو جاتا ہے۔ اس میں ہمیں مادی دنیا کے خلاف ایک شدید
 رجحان کا پتہ چلتا ہے۔ اس فکر میں یہ مادی عالم کیونکہ ہستی مطلق (Being) اور لاشعری
 لاوجود یا مایا (Non-Being) کی ایک درمیانی جہت ہے لہذا اس کے مطابق فرد
 کی نجات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ اس عالمِ مظاہر سے بلند ہو کر

(Transcend) عالمِ حقیقت سے اپنے آپ کو ہم کنار نہیں کر دینا۔ یہ حیات کے
 منطقی خالصتاً ایک منطقی اور قیوٹی اندازِ فکر ہے اور یہ رجحان ہمیں اپنیشد اور بدھ مت
 سے لے کر دیدانت تک میں اپنی بھرپور شکل میں ملتا ہے۔ (صرف ^{چارواک} Carvaka کا
 مادی فلسفہ اس سے مستثنیٰ ہے)

یہاں یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ اگر حقیقت مطلق صرف ذاتِ خود
 (Being) ہے تو یہ "لاہستی یا مایا" (Non-Being) کیسے وجود میں
 آگئی اور اس کا کیا منطقی جواز ہے؟ دوسرے لفظوں میں اگر (جیسا کہ دیدانتی فلسفہ
 سے ظاہر ہے) حقیقت مطلق سے ماوراء اور کوئی حقیقت نہیں تو پھر اس کی ضد یعنی

لاہستی، مایا، پراکرتی، اودیا، اور مادی دنیا (Non-Being) پر کیونکہ استدلال کیا جاسکتا ہے؟ ہمیں قدیم ہندو نظام ہائے فکر میں کہیں اس سوال کا کوئی تسلی بخش جواب نہیں ملتا۔ ہمیں کہیں کہیں یہ تاثر ملتا ہے کہ اس لاہستی مایا اور اودیا کو بغیر کسی دلائل و براہین کے قول مستند (dogma) کی حیثیت سے تسلیم کر لیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں ڈاکٹر رادھا کرشنن کے یہ الفاظ ہماری توجہ کے خاص مستحق ہیں۔

”اگر ہم یہ سوال پوچھیں کہ اس کا کیا سبب ہے کہ اودیا اور مایا کا دیا اور ہستی سے زوال ہوا ہے۔ تو یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔“ (6)

ان الفاظ سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ ہندو فلسفہ میں مایا اور لامتی کو قول مستند یا اذعان (dogma) کے طور پر تسلیم کر لیا گیا ہے اور اس کی منطقی اور عقلی توجیہ کی کبھی ضرورت نہیں محسوس کی گئی اور یہاں ہمیں بلاشبہ قدیم ہندوستانی فلسفہ پر اذعانیت (dogmatism) تقلید پرستی اور معقولیت (Rationality) کے برعکس، منتقولیت (Traditionism) کا ازماء کافی حد تک درست معلوم ہوتا ہے۔ مایا کے متعلق شارمین و مرتھیں نے خاصی تاویلات پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً اس نکتہ کو ابھارا گیا کہ لاہستی اور مایا (Non-Being) ہستی مطلق (Being) ہی کی ایک غلط توجیہ و تشریح اور حربہ دی ہے۔ اور ہستی مطلق سے ماوراء اس کا کوئی وجود نہیں۔ قدیم ہندوستانی فلسفہ (خاص طور پر دیوانی فلسفہ) کے یہ منفی عوامل اس کی ایک بہت بڑی خامی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ایک دوسری بڑی خامی اس میں یہ ہے کہ سامی مذاہب (Semite religions) کی طرح اس میں بھی دنیا میں انسان کی پیدائش کو ”زوالِ ہستی“ (Fall of Being) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ گویا فرد کے مادی اور دنیاوی وجود پر گناہوں کی ہرجائی ہوئی ہے۔ اور اسی لئے اس کی حیات، مصائب و آلام سے عبارت ہے دوسرے معنوں میں اس مادی عالم کی حقیقت

منفی ہے مثبت حقیقت صرف جوہر مطلق (Being) ہے (جس سے انسان کسی حادثہ کے طور پر کٹ کر علیحدہ ہو گیا ہے) اور انسان کی نجاتِ اخروی اور اس کا مریز اس امر میں منہمک رہنا چاہیے کہ وہ اپنے مادی وجود کی نفی کر کے اس حقیقت میں میں اپنے آپ کو ضم کر دے۔ بدھ مت اور ویرانت میں یہ نکتہ انتہائی اہمیت کا حامل ہے کہ فرد کے وجود کی انتہائی معراج یہ ہے کہ وہ اپنی زندگی کے شعلوں اور حرارت کو بجھا دے (Blowing out the flames of life) اپنی بدھ مت اور ویدانتی فلسفہ کے اس منفی اور دنیا دشمن افکار کے پس پشت ہم فرارڈ کے "جہلت مرگ" (Thanatos - death instinct) کو کارفرما دیکھتے ہیں جس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ انسان کی بنیادی جہلت ہے کہ وہ اپنے مثبت حیاتیاتی وجود اور اپنی تخلیقی و تعمیری صلاحیتوں کی نفی کر کے اس موادِ اولین (Primordial stuff) میں اپنے آپ کو تحلیل کرنے کی فطری خواہش رکھتا ہے جس سے اس کا ارتقا ہوا تھا قدیم ہندوستانی فلسفہ میں ہم اپنیشد اور ویرانت کے علاوہ بدھ مت اور جین مت میں بھی فرارڈ کے اس "جہلت مرگ" کو خام مستعد اور سرگرم پاتے ہیں۔ یہ اس قابلِ ذکر ہے کہ ان افکار میں فرارڈ کی "جہلت زندگی" (Eros - life instinct) کا ہمیں کوئی تصور نہیں ملتا لیکن اس میں ایک عجیب بات ہمیں یہ نظر آتی ہے کہ اس "جہلت مرگ" (Thanatos - death instinct) کے تصور سے جین مت اور بدھ مت بھی مستثنیٰ نہیں گو کہ ان کے فلسفہ میں کسی عظیم تر ہستی یا جوہر مطلق کی کوئی گنجائش نہیں۔ جہلت مرگ کی یہ موجودگی ہندوستانی فلسفہ کا سب سے تاریک پہلو ہے لیکن آگے چل کر ہم یہ دیکھیں گے کہ اس عیب سے صرف چارواک (Charvaka) کا مادی فلسفہ مستثنیٰ ہے کیونکہ اس دنیوی فلسفہ میں جہلت مرگ کے برعکس "جہلت زندگی" کو اہمیت دی گئی ہے۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس قدیم ہندوستانی فلسفہ کا روشن اور مثبت پہلو بھی ہے جیسا کہ میں اس سے قبل واضح کر چکا ہوں کہ اس فلسفہ میں "اودیا" (لاعلمیت) اور "ودیا" (علم) کی اصطلاحات نمایاں اہمیت

کی حامل ہیں۔ اپنیشد سے لے کر بدھ مت، یوگا اور سائیکھہ تک میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ فرد اپنی لاعلمیت اور جہالت (اودیا) کی وجہ سے دنیاوی مصائب و آلام کا شکار رہتا ہے۔ اور صحیح علم (ودیا) سے اس کو اپنے دکھوں سے نجات مل سکتی ہے۔ جھگوت گیتا میں اس نکتہ کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ جھگتی (Bhakti) اور کرم (Karma) کے ساتھ ”گیان مرگ“ (Janāra - Marga) یعنی علم کے راستے سے بھی فرد کو مکتی مل سکتی ہے۔

شری کرشن نے ”گیان مرگ“ پر بہت زور دیا ہے ملاحظہ ہو

*There is nothing on earth
equal in purity to wisdom
He who becomes perfected by
yoga finds this of himself in his
self in course of time. (7)*

لاعلمیت اور جہالت (اودیا) فرد کو تباہی اور بربادی کے عمیق غار میں دھکیلی

دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔

*But the man who is ignorant, who
has no faith, who is of doubting nature
perishes. (8)*

اپنیشد سائیکھہ اور بدھ مت میں اس ودیا کی بڑی اہمیت ہے علم اور حکمت و دانش کی یہ اہمیت و بڑائی قدیم ہندوستانی فلسفہ کا ایک امتیازی وصف اور جاندار پہلو ہے۔ یہ نکتہ ابدی صداقت کا حامل ہے کہ صحیح علم فرد کو اس کی نجات کا راستہ دکھاتا ہے اور لاعلمیت اس کو مصائب کے جنجال میں گرفتار کر دیتی ہے یہ حقیقت ہے کہ ہم اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں دکھوں، غموں اور نفسیاتی پیچیدگیوں کا اس بڑے آسانی سے شکار ہو جاتے ہیں کہ ہم ان کے صحیح اسباب و علل سے نادانف

ہوتے ہیں۔ اگر ہم ان کا صحیح تناظر نہیں منطقی اور سائنسی تجزیہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ان - استقصائی اور غیر انسانی قوتوں سے واقف ہو جاتے ہیں جنہوں نے ہمارے لئے ان گنت نفسیاتی، معاشی اور سماجی مسائل پیدا کئے ہیں ہمارا علم خالص نہیں ان غیر انسانی قوتوں سے نبرد آزما ہونے کے قابل بناتا ہے۔ اس میں بہت سی فطری رکاوٹیں ایسی ہوتی ہیں جن کو انسان آسانی سے دور نہیں کر سکتا لیکن استقرائی (Inductive) اور سائنسی علم جیسا کہ سبک نہیں بتاتا ہے۔ ہمیں وہ دانائی اور توانائی عطا کرتا ہے جو ہمارے سماجی و معاشی مسائل کے حل میں کافی حد تک ہمارے لئے ممد و معاون ثابت ہوتا ہے۔ لیکن قدیم ویدانتی فلسفہ کا یہ علم (ویدا۔ گیان) دورِ حاضر کے استقرائی (Inductive) اور معقونی (Rational) علم کے برعکس خاصاً تعموراتی، روحانی اور روحانی خصائص کا حامل ہے۔ دورِ جدید کے اس معروضی علم کا منبع انسان کی عقل یا اس کا شعور ہے۔ یعنی فرد کا علم صرف اس کے شعور تک محدود ہے لیکن نزد فلسفہ میں معقولیت کے برعکس وجدانیت کی اہمیت ہے۔ ویدانتی فلسفہ میں اس نکتے کی جگہ جگہ مراحت کی گئی ہے کہ عقل کی دھڑلہ صرف انسان کے شعور یا نفس کی جاگتی حالت (Waking state of soul) تک ممکن ہے۔ دوسرے لفظوں میں ویدانتی فلسفہ میں انسانی حقیقت فرد کی جاگتی حالت (Waking state of soul) تک محدود نہیں اس میں انسانی وجود کی تین جہتیں بتائی گئی ہیں - 1: جاگتی حالت - Waking state 2: خوابوں کی حالت (Dreaming state) اور 3: بغیر خواب کے نیند کی حالت (Dreamless sleep) دورِ جدید کا استقرائی اور سائنسی علم فرد کے شعور (Waking state) تک محدود ہے لیکن ویدانت کے مطابق انسانی روح اس کی خوابیدہ حالت یعنی (Dreaming state) اور لاخوابیدہ حالت (Dreamless sleep) میں بھی مستعد اور سرگرم رہتی ہے اس نکتہ میں انسانی روح (آتما) کو تماشہ میں اور گواہ کے مماثل بتایا گیا ہے جو ایسی گہری نیند میں بھی جو خواب سے نا آشنا ہو (Dreamless sleep) اپنی

ہستی سے لاعلم اور بے فکر نہیں رہتی اور جب تک انسانی علم کی رسائی نفس کے ان تاریک گوشوں تک نہیں ہوتی اس کا علم کمال کے درجے تک نہیں پہنچتا ودیا اور گیان فرد کو روح کی ان بلندیوں سے ہم کنار کرتے ہیں۔ علم کی اس منہجی تک پہنچنے کے لئے مختلف مکاتیب افکار میں مختلف راستے تجویز کئے گئے ہیں۔

ان خالص فلسفیانہ نظام افکار کے علاوہ اسی دور میں شیو مت (Sainism) وشنو مت (Vaishnavism) اور تانتریک فلسفہ (Tantric Phil. -osophy) کے افکار عوام میں مقبولیت حاصل کر رہے تھے۔ وشنو اور شیو ہندوستانی اساطیر کے مشہور دیوتا تھے۔ جن کو رزمیہ عہد میں کافی مقبولیت حاصل ہوئی۔ رامائن مہا بھارت اور پران ادب ④ میں یہ دیوتا ویدوں کے مشہور آریائی دیوتاؤں (ویرون، اگنی، اندر، سوریا وغیرہ) کو پس پشت دھکیل کر ہندو دیوتاؤں میں ایک نمایاں اور ممتاز مقام حاصل کر لیتے ہیں اور ہمیں سے وشنو مت اور شیو مت کے الہیت پسند (Theists) فرقہ واضح شکل میں وجود میں آجاتے ہیں۔ پران ادب میں جو رامائن اور مہا بھارت کے بہت بعد مدون ہوا۔ وشنو اور شیو ہمیں عظیم اور مافوق الفطرت ہیروز کی شکل میں نظر آتے ہیں جن کے غیر العقول کارنامے مبالغہ آمیزی اور عقیدت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں رامائن اور مہا بھارت میں ان دیوتاؤں کی روحانی اور اخلاقی جہتوں کو ابھارا گیا ہے لیکن پران میں ان کے خارق العادات کارناموں کو نمایاں اہمیت دی گئی ہے۔

قدیم ہندوستانی فلسفہ کے شارحین اور ناقدین کا خیال ہے کہ رامائن مہا بھارت اور پران کا دیونمائی ادب عوام اناس کی خاطر ترتیب دیا گیا اور کیونکہ عوام کی سوچ منظر پرانی (Animistic) حقیاتی اور تصویری (Pictorial) سطح سے بلند نہیں ہوتی اور فلسفہ کی عقلاتی (Conceptual) اور تجریدی (Abstract) باریکیوں تک اس کی رسائی ممکن نہیں۔ لہذا ان کے لئے ایسا ادب تخلیق کیا گیا جہاں ان کو یہ روایتی فلسفہ عقلاتی (Conceptual) کی بجائے تصویری (Pictorial)

اشکال میں ذہنی نشین کرایا جاسکے۔ عظیم رزمیہ نظموں اور پران میں آریائی دیوتا، ریشی مٹی، آشور، راکشش اور اسپرٹس تصویری علامات، کنایات اور استعارات کی شکل میں ابھرتے ہیں اور ہمیں سے دشمنیت اور شیوہت کے الہیت پسند (Theistic) فرقہ اور متبرک فلسفہ (Tantric Philosophy) کا آغاز ہوتا ہے اس عوامی فکر کی نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ہمیں دیو مالا اور فلسفہ کا ایک حسین امتزاج نظر آتا ہے اس سلسلے میں "ملاسیفک آف الڈیا" کے مصنف ڈاکٹر ہائیڈلبرگ (Heinrich Zimmer) کی یہ رائے ~~میں~~ ^{ہے} کہ ہندوستان میں فلسفہ کے آغاز سے اس کے دیو مالائی نظریات کو کوئی ~~نہیں~~ ^{نہیں} پہنچا یعنی ہندوستان میں فلسفیانہ سوچ نے دیو مالائی سوچ کو پس پشت نہیں دھکیلا اور اس کو غیر عقلی اور غیر منطقی سوچ کا نام دے کر رد نہیں کیا۔ برہمن (Brahman) اپنید اور بھگوت گیتا میں ہیں مابعد الطبیعات (Metaphysics) باطنیت (Mysticism) اور دیو مالا کا یہ ملاپ بھرپور شکل میں نظر آتا ہے لیکن اسی آمیزش کی سب سے نمایاں مثال ہمیں پران ادب اور متبرک فلسفہ میں ملتی ہے متبرک فلسفہ کے جو پران ادب کے بہت بعد تکمیل کو پہنچا شیو اور دیوی (پارہتی، اوما، درگا، کالی) خاص کردار ہیں۔ مشہور محقق ڈاکٹر ووڈروف (Woodhead) نے اپنی کتاب "شکتی اور شکتا" (Shakti and Shakta) میں اس اساطیری فلسفہ پر قابل قدر تحقیق کی ہے اس فلسفہ میں شیو کی بیوی "دیوی" کا ایک اہم کردار ہے جو دھرتی ماما اور زمین کی دیوی کی منظر ہے۔ (کہا جاتا ہے کہ دیوی کا مختلف اشکال میں زمین پر نزول ہوا تھا اور پارہتی، اوما، سنی، گوری، درگا، کالی اور مہاکالی اس کے قلم روپ ہیں) اس فکر میں شیو اور دیوی کے مکالمات فلسفیانہ نقطہ نظر سے خاصی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس فلسفہ میں دیوی شیو کی شکتی یعنی روحانی طاقت کا مادی منظر ہے۔ یہ عجیب بات ہے کہ متبرک فلسفہ میں ویدوں کی سندیت اور حاکمیت (Authenticity) کو تسلیم کیا گیا ہے اور برہمن (Brahman) کو جو ہر مطلق

مانا گیا ہے لیکن اس میں حقیقتِ مطلق (برہمن) کے مادی ظہور مایا (Māya) کو اس کے آسانی صفات کے برعکس زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ "مایا" اور "دیوی" دو مختلف پتیاں نہیں بلکہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں۔ اس فلسفے کے مطابق انسانی وجود کا انتہائی معراج یہ نہیں (جیسا کہ ویدانتی فلسفہ میں بتایا گیا ہے) کہ وہ اپنے تجربی شعور (Empirical consciousness) کو اس ماورائی شعور (Transcendental consciousness) میں تحلیل کر دے بلکہ اسی مادی عالم میں ملوث ہو کر اپنے نجات کی راہ سے اس فلسفہ میں یہ نکتہ نمایاں اہمیت کا حامل ہے کہ فرد کی نجات یوگ (Yoga) تپسیا، نفس کشی اور ترکِ حقائق کے ذریعے ممکن نہیں ہے (جس میں فرد اپنے دنیاوی وجود کی نفی کرتا ہے) بلکہ یوگ (Yoga) کے برعکس اس میں بھوگ (Bhoga) کو اہمیت دی گئی ہے بھوگ کا مطلب ہے زندگی کے پرستار لمحات اور وہ لطیف جذبات و احساسات جو نفسانی اور فطری تقاضوں کی تکمیل سے پیدا ہوتے ہیں۔ عالم مظاہر کیونکہ دیوی (مہامایا) کا مادی مظہر ہے لہذا اس سے فراریت حاصل کرنے کی اور کسی غیر متخصیص حقیقت میں اپنے انضمام کی کاوش (بقول اس فلسفہ کے) ایک غیر منطقی حرکت ہے۔

ڈاکٹر سمر کی یہ رائے ہے کہ متحرک فلسفہ پر دراوڑی اور قبل از آریائی اثرات خاصے غالب ہیں کیونکہ "دیوی" کی پرستش میں ہمیں آریاؤں کے پدرانہ مذہب کے برعکس دراوڑوں کے مادرانہ مذہب کی برتری واضح شکل میں نظر آتی ہے۔ نیز اس فلسفہ میں "دھرتی" سے روحانی وابستگی اور عقیدت کا ایک تصور ملتا ہے جو دراوڑی مذہب کی ایک نمایاں خصوصیت تھی۔ اس اسطوری فلسفہ میں ہمیں کچھ ایسے غیر روایتی عناصر ملتے ہیں جس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فکر خالصتاً عوام سے ابھری تھی۔ مثلاً اس میں ذاتِ پات کا کوئی تصور نہیں ہے نیز خواتین کو بھی اس میں ممتاز مقام دیا گیا ہے۔

اسی خالص عوامی فلسفہ میں کچھ ایسے اہانغ (Sacraments) اور رسوم و رواج مسرّوج ہو گئے تھے جس کی نظیر ہمیں روایتی آریائی مذہب میں نہیں ملتی۔

مثلاً ان کے اصباغ (Sacraments) کے یہ اہم عناصر ہیں۔ جن کو پانچ اہم (۴) سے منسوب کیا جاتا ہے۔

- ۱۔ شراب (Madya) ۲۔ جسم (Mansa)
- ۳۔ پھلی (Matasya) ۴۔ جھنا ہوا اناج (Mudra)
- ۵۔ جنسی ملاپ (Maitihuna)۔

گوری اور کالی دیوی کے دو متضاد مظاہر ہیں۔ گوری اس کی پاکیزہ صفات کو ظاہر کرتی ہے اور کالی اس کے خونی وجود کو نمایاں کرتی ہے۔

شکنتی کے پرستار اور عقیدت مند "شاکت" (Sakta) کہلاتے ہیں یہ شاکت دو فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ دائیں اور بائیں بازو والے شاکت۔ دائیں بازو والے شاکت شیو اور دیوی کی الہی اور باطنی صفات کے قائل ہیں۔ اور شکنتی کو اپنے روحانی ارتقاء میں صرف علامت کی حیثیت دیتے ہیں اور "غیر اخلاقی" اور عامیانہ رسوم و رواج کے قائل نہیں وہ دیوی کی جنسی قوت کے مقابلے میں اس کی روحانی قوت کے قائل ہیں لیکن بائیں بازو والے شاکت دیوی کی درندگیاں اور خونی صفات سے عقیدت رکھتے ہیں۔ اور اسی لئے ان میں کچھ غیر اخلاقی اور غیر عوامی رسوم و رواج اور اصباغ (Sacraments) مروج ہو گئے تھے۔ لیکن یہ بائیں بازو والا متشکک فلسفہ ہندوستان میں آنا مقبول نہیں ہوا۔ بنگال اور مشرقی صوبوں

میں اب بھی متشکک مذہب کے عقیدت مند موجود ہیں، لیکن ان کا تعلق دائیں بازو والے شاکت سے ہے۔ کلکتہ میں رام کرشنن اسی مذہب کے ایک بڑے مبلغ تھے۔ میں نے ضمناً متشکک فلسفہ کا تذکرہ کیا ہے کیونکہ میں اسی نکتہ کی تصریح کرنا چاہتا تھا کہ ہندوستان میں "عوامی فلسفہ" کس طرح دیو مالاسے ہم آہنگ ہو کر ابھرا۔ آٹھویں صدی عیسوی کے بعد بقول ڈاکٹر رادھاکرشنن ہندوستانی فلسفہ زوال کی طرف گما سڑن تھا اور اس میں کوئی قابل ذکر تخلیقی کام نہیں ہوا۔

2۔ ویدوں کا فلسفہ

VEDIC PHILOSOPHY

لفظ وید (veda) آریاؤں کی قدیم زبان ود (vid) سے ماخوذ ہے جسکے معنی ہیں۔ ”جاننا“ یعنی شناسائی، بصیرت، دانش و حکمت، وید کے لغوی معنی ہیں ”ابھی حکمت (Divine Knowledge) ڈاکٹر رادھا کرشنن لفظ وید کی تشریح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

حقیقت مطلق کا آہنگ جس کو روح سنی ہے۔ ویدوں ① کا قدیم مذہب اور لفظ ان آریائی نسل کے لوگوں کے ذہن کی اختراع ہے جو دو ہزار ق۔ م سے ایک ہزار ق۔ م تک ہندوستان کے ایک وسیع خطے پر اپنے قدم جما چکے تھے اور یہاں کے مقامی لوگوں کو زیر کر کے اسی سرزمین پر اپنی جڑیں بچھتے کر چکے تھے ان آریائی لوگوں کا پیشہ گلہ بانی اور زراعت بانی تھا۔ جس سے ان کا سماجی و معاشی نظام اور ابتدائی نگرہی ڈھانچہ متعین ہوا۔ ان کا یہ اولین اور ابتدائی نگرہی ادب اپنی ویدوں سے اخذ کیا گیا ہے جسے ”شروتی“ (الہامی ادب) میں شمار کیا جاتا ہے ان ویدوں کی تعداد چار ہے۔ 1۔ رگ وید 2۔ یسج وید 3۔ سج وید 4۔ اتھرو وید۔

ان میں رگ وید ”سب سے قدیم اور اہم ہے۔ ویدوں کو اسپرٹ کے لحاظ سے دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے 1۔ عامیانہ (Exoteric) 2۔ محرمات

(*Esoteric*) - عامیانہ (*Exoteric*) جس کو کرم کند (*Karma*)
 (Kanda) کہا جاتا ہے کا تعلق دعائیہ گیت، بھجن اور دیوتاؤں کے لئے توصیفی
 کلمات اور رسوم و رواج سے ہے۔ یہاں انسانی ذہن ہمیں مظہریت (*Anumism*)
 اور تجسیمیت (*Anthropomorphism*) میں ملوث نظر آتا ہے۔ یعنی
 انسان کی سوچ کا دائرہ خارجی دنیا تک محدود ہے۔ وید کے دوسرے حصے کا تعلق
 خمرانہ (*Esoteric*) سے ہے جس کو گیان کند (*Jnana - Kanda*) کہا
 جاتا ہے یہاں ہم سادہ اور بے ریا فلسفیانہ تفکر اور سلم کی کار فرمائی دیکھتے ہیں۔ یعنی
 یہاں انسانی ذہن اپنے داخلی جہت کی طرف ہمیں مائل نظر آتا ہے۔ ویدوں کا یہ دلچسپ
 تضاد ہے کہ اس میں عامیانہ (*Exoteric*) اور خمرانہ (*Esoteric*) اسپرٹ
 ساتھ ساتھ چلتی ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان ویدوں کے بھجن (*Hymns*) مختلف
 ریشیوں اور مونیوں ② پر الہامی شکل میں نازل ہوئے تھے اس لئے ہر بھجن کے
 ساتھ اس کے مصنف کا نام بھی موجود ہے چند مشہور ریشیوں کے نام یہ ہیں -
 ۱۔ ویشنت (*Vasishtha*) ۲۔ وشوامتر (*Viswamitra*) ۳۔ بھردواج
 (*Bharadwaja*) ان بھجنوں کو صدیوں تک سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل
 کو منتقل کیا جاتا رہا اور اس دوران میں ان میں ترمیم و تبدیلیاں بھی ہوتی رہیں یہاں
 تک کہ ان کو منظم و مربوط شکل میں لانے کا عظیم کارنامہ ”کرشن اوتے پیان“
 (*aurai Jayana - Krishna*) ③ نے انجام دیا جس کو مرتب کرنے والا
 (*Arranger*) بھی کہا جاتا ہے۔ ان ویدوں کے کچھ حصے منظوم اور کچھ نثری شکل
 میں ہیں ہر وید کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلے حصے کو سنگیت (*Sandhya*)
 کہا جاتا ہے دوسرے کو براہمنی (*Brahmana*) اور تیسرے کو اپنیشد (*Upanishad*)
 کہا جاتا ہے جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں کہ ویدوں کی تصنیف مختلف ادوار میں ہوئی لہذا
 ان کی یہ تقسیم کر بائی ذہن کے مختلف ادوار کی سماجی و نفسیاتی کیفیتوں کی آئینہ دار
 ہے۔ مثلاً آریاؤں کے اولین عہد کی سماجی و معاشرتی زندگی کا اظہار ”سنگیت“

(Sanskrit) سے ہوتا ہے۔ یہ رگ وید کے ابتدائی اشعار ہیں جو تمام تر بھجن (Hymns) اور دیوتاؤں کے لئے مبالغہ آمیز حد تک توصیفی کلمات پر مشتمل ہیں اور ان میں براہ راست فطرت کے دیوتاؤں کو مخاطب کیا گیا ہے۔ آریاؤں کا یہ ابتدائی دور ایک بہت ہی سادہ مذہب کی نمائندگی کرتا ہے۔ جب برہمنوں کے طبقے کو معاشرے میں برتری حاصل نہیں ہوئی تھی نیز اس میں قربانی کی پیچیدہ رسومات کا بھی اتنا دخل نہیں ہوا تھا۔ سنگیت میں خود ایسی فطرت اور انسان کے درمیان ایک براہ راست روحانی تعلق قائم تھا۔ لیکن وقت کے ساتھ ساتھ آریائی مذہب کی یہ سادگی برقرار نہ رہ سکی اور دوسرا دور شروع ہوا جس کا اظہار برہمن (Brahman) سے ہوتا ہے۔ برہمن میں قربانی کی رسومات کی صحیح ادائیگی کا طریقہ بتایا گیا ہے۔ اور مکتی حاصل کرنے کے لئے ان رسومات کے انعقاد پر بہت زور دیا گیا ہے۔ برہمن کے اشعار زیادہ تر رسوماتی ہیں اور ان کے مطالعے سے اندازہ ہوتا ہے کہ برہمنوں کے طبقے کا اثر و رسوخ اس دور میں خاصا بڑھ گیا تھا۔ سنگیت کے سیدھے سادھے اشعار سے جب ہم برہمن کے رسوماتی اشعار تک پہنچتے ہیں تو ہمیں ہندو دھن میں برہما ہونے والی ایک ہمہ گیر تبدیلی کا اندازہ ہوتا ہے۔ جو اس سماجی کیفیت کی عکاس ہے۔ جس میں رجعت پسند طاقتوں نے معاشرے میں بالادستی حاصل کر لی تھی اور آریائی استحصال کے دور کا آغاز ہو گیا تھا۔

لیکن ہم دیکھیں گے کہ وقت کے ساتھ ساتھ برہمنوں کی یہ چوہدریٹ معاشرے میں قائم نہ رہ سکی جن کا اظہار ویدوں کے آخری حصے اپنیشد سے ہوتا ہے۔ سنگیت سے اپنیشد تک کی تاریخ ہندو دھن کے اندر جڑھاؤ کی تاریخ ہے۔ یعنی سنگیت کے سیدھے سادھے دیومالائی عہد سے جب ہم اپنیشد کے داخلی اور نفسیانہ عہد کی طرف آتے ہیں تو ہمیں ہندو دھن کے نشیب و فراز کی کیفیات کا اندازہ ہوتا ہے۔

رگ وید میں سنگیت کے ابتدائی اشعار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے

کہ ویدوں کے مذہب میں وہ پیچیدگیاں پیدا نہیں ہوئی تھیں جو بعد میں پیدا ہوئیں
 ویدوں کے دیوتا جیسے (Indra)، آگنی (Agni)، ویرون (Varuna)
 سوم (Soma)، یم (Yama)، سوریا (Surya) وغیرہ۔ مختلف نظائر فطرت
 کی مجسم صورت تھے۔ یہ تمام دیوتا دراصل فطرت ہی کی نمائندگی کرتے تھے۔ قدیم دیوتاؤں
 کی طرح سنگیت (Sanskrit) کے دیوتاؤں کی جڑیں بھی قطعی طور پر اسی
 دھرتی میں پیوست تھیں اور سنگیت کے اشعار میں فطرت سے ایک گہری عقیدت اور
 وابستگی کا اظہار ملتا ہے نیز اس مذہب میں یہ تصور بھی کارفرما تھا کہ فطرت یعنی
 سورج، زمین، ہوا، آگ، پانی اور طوفان وغیرہ تو انسانی اور پراسرار قوتوں کا سرچشمہ
 ہیں اور اگر انسان کو ان دیوتاؤں کی (جو فطرت کی نمائندگی کرتے تھے) خوشنودی حاصل ہو
 جائے تو وہ ان کے لئے دنیا اور آخرت میں نجات کا باعث بن سکتے ہیں۔

جیسا کہ سطور بالا میں عرض کیا جا چکا ہے آریاؤں کا پیداواری نظام گلہ بانی
 اور کھیتی باڑی تھا اور ان کی حیات اور بعد الہیات کی بقاء فطرت (ہوا، سورج، طوفان، آگ
 پانی، کرہ ہوائی) کے موڈ پر منحصر تھی یہی وجہ ہے کہ ویدوں کے اشلوک اور
 بھجनों میں اپنی دیوتاؤں کو مخاطب کر کے ان سے حیات کی ضمانت مانگی گئی ہے رگ
 وید میں تقریباً دس سو سترہ بھجمن ہیں۔

ویدوں کے چند مشہور دیوتاؤں کے نام یہ ہیں جن کو ان بھجمنوں میں مخاطب
 کیا گیا ہے۔

۱۔ اندر (Indra) کرہ ہوائی کا دیوتا۔ جو بارش کو کنٹرول کرتا ہے۔ یاد رہے
 کہ ایک زراعتی معاشرے میں بارش کی جو اہمیت ہے اس کی وجہ سے اند کو ہندوستان
 قدیم میں ایک اہم اور ممتاز مقام حاصل تھا اور اسی لئے ویدوں میں سب سے زیادہ بھجمن
 اسی دیوتا کیلئے مخصوص ہیں نیز اندر ہی وہ دیوتا ہے جس نے دراوڑوں کو زیر کرنے میں
 آریاؤں کی مدد کی تھی۔ لہذا اسے جنگ کا دیوتا بھی کہا جاتا ہے اس دور کے آریا اپنی
 فتح کا سپر اندر ہی کے سر باندھتے ہیں لیکن اس کو یہ عظمت غالباً اس لئے ملی کہ موسم

کو سازگار بنانے میں اور اس طرح ان کے معاشی نظام میں توازن پیدا کرنے میں وہ سب سے زیادہ مہمدمدان ثابت ہوتا ہے۔

۲۔ اگنی (Agni) آگ کا دیوتا۔ اندر کے بعد ویدوں میں سب سے زیادہ جگہ اگنی کو ملتی ہے کیونکہ اولاً گھر کے روزمرہ کے استعمال میں آگ کی خاصی اہمیت ہے ثانیاً اس کے شعلے کیونکہ اوپر کی طرف اٹھتے ہیں اس لئے اگنی کو ایک ”پیغام بر“ کا درجہ بھی حاصل ہے جو آگ میں ڈالی جانے والی نذر و نیاز کو مطلوبہ دیوتاؤں تک پہنچاتا ہے۔

3۔ سوریا (Surya) سورج کا دیوتا۔

۴۔ ویرون (Varuna) آسمان کا دیوتا، بعد میں یہی پانی کا دیوتا بنا۔

۵۔ اوشا (Dawn) دختر آسمان۔

۶۔ پرتھوی (Prithivi) زمین کی دیوی۔ دھرتی ماما۔

۷۔ ماروت (Marut) طوفان کا دیوتا اور ہوا کا منظر۔

۸۔ رُدر (Rudra) خونخوار دیوتا جو طوفان پر حکمرانی کرتا ہے۔

۹۔ یم (Yama) موت کا دیوتا۔

۱۰۔ سوم (Soma) ایک پودے کے عسق کا منظر، جسکو چاند دیوتا بھی کہا جاتا ہے۔

۱۱۔ ویا (Vya) ہوا کا دیوتا جس کی خصوصیات بعد میں اندر کو حاصل ہو گئیں تھیں۔

ان تمام دیوتاؤں میں سب سے زیادہ تفوق و برتری کے حامل اگنی، ویا (اندر) اور سوریا ہیں۔ اور ویدوں کے آخری دور تک پہنچتے پہنچتے یہ ایک تثلیث (Trimurti) کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ ایک ایسا معاشرہ جس کی بنیاد زراعت اور گھدہ بانی پر ہو اس میں بارش، سورج اور آگ کی جو اہمیت ہے اس کے پیش نظر اس نکتے کو فہم میں لانا مشکل نہیں کہ ویدوں کے اس قدیم دور میں ان دیوتاؤں کو کیوں اس قدر منفرد و ممتاز مقام حاصل تھا۔ ریگ وید کے ابتدائی اشعار کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں لوگوں کا یہ عقیدہ تھا کہ فطرت کی ان پراسرار قوتوں میں (جو دیوتاؤں کی شکل میں مجسم

ہو تب میں تھیں) انسان بھی شریک ہو سکتے ہیں لیکن اس پر اسرارِ توانائی کے حصول کے لئے یہ ضروری سمجھا جاتا تھا کہ وہ دعائیہ گیت اور بھیج گائے جائیں جن سے مختلف دیوتاؤں کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائی جاسکے ویدوں میں مختلف دیوتاؤں کو مخاطب کیا جاتا ہے لیکن یہ عجیب بات ہے کہ ہر دیوتا ہمیں اپنی جگہ قادرِ مطلق نظر آتا ہے جس کے سامنے دوسرے تمام دیوتا رتھ ہیں۔ مثلاً جب اندر کی شان میں توصیفی اشعار پڑھے جاتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہی رب الارباب ہے اسی لئے میکس ملر اسلویین ویدوں کے مذہب کو "توحیدِ ناقص" (Henotheism) کا نام دیتا ہے جس کا مطلب ہے کہ ایک ایسا مذہب جس میں ہر دیوتا اپنی جگہ قادرِ مطلق ہے اور معری اور یونانی دیوتاؤں کی طرح ان کے وظائف اور حدود کا تعین نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً ایک جگہ اندر دیوتا کے لئے یہ توصیفی اشارہ بھی نظر آتے ہیں۔

Who put down the Dāsa (Non-Aryan)
race in darkness, who takes the
wealth of the enemy as a clever
gambler takes the stake when
he has won, he, O folk, ! is
Indra (4)

وہ جس نے واسا (غیر آریا) نسل کے لوگوں کو تاریکی میں دھکیل دیا، جو دشمنوں سے ان کی دولت اس طرح چھین لیتا ہے جس طرح ایک ماہر جواری اپنی جیتی ہوئی دولت پر مھینتا ہے، وہی اے لوگو! اندر دیوتا ہے۔
دوسری جگہ اندر کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے۔

Whithout whom people do not conquer,
whom they invoke for aid while they
fight, who has become a match

for all, who shakes the unshaken,
He, O folk, is INDRA (5)

”وہ جس کی مدد کے بغیر لوگ فتح حاصل نہیں کر سکتے جنگ کے وقت جیسے
لوگ مدد کیلئے بلاتے ہیں جو ہر دشمن سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ اسے کوئی نہیں
ہلا سکتا (زیر کر سکتا) وہی اسے لوگوں اندر دیوتا ہے؟“

ویدوں کے قدیم مذہب میں جیسا کہ واضح کیا جا چکا ہے اگنی ایک نمایاں اہمیت
کا حامل دیوتا ہے۔ قربانی کی رسومات میں اگنی سا کردار خاصا اہم ہے کیونکہ اگنی ہی
آگ میں ڈالی جانے والی نذر و نیاز کو مطلوبہ دیوتاؤں تک پہنچاتا ہے اور اس
طرح سے رسومات کو منطقی نتائج تک پہنچانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے اگنی کو
ایک جگہ اس طرح مخاطب کیا گیا ہے۔

You, O, Agni! (God fire), are
varuna when you are born.
You become Mitra when you
are kindled. In you, O, son
of strength, are all Gods.
You are INDRA for the pious
Mortal (6)

او اگنی! تم پیدائش کے وقت ویرون ہو اور تم اس وقت متری ہو جاتے ہو
جب تم میں سے شعلے نکلنے لگتے ہیں۔ او، طاقت کے سپوت! تمام دیوتا
تمہاری ہی ذات کے اندر موجود ہیں اور تم اندر دیوتا ہو ایک متقی فانی
انسان کے لئے۔“

آپ نے ملاحظہ کیا اس بھیج میں اگنی دیوتا، ویرون، اندر اور متریوں دیوتاؤں کو
اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے اور خود قادر مطلق اور رب الارباب کا درجہ حاصل کر لینا

ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں۔ ویدوں کا یہ مذہب اپنی اس فطری سادگی کے ساتھ قائم نہیں رہ سکا اور اس میں پیچیدگیاں اور الجھنیں پیدا ہوتی گئیں۔ اس مذہب کو پیچیدہ بنانے میں براہمنوں کے طبقہ کا خاص دخل تھا۔ جو معاشرے میں اپنی سماجی و معاشی بالادستی کو قائم رکھنے کے متمنی تھے، ملکی حاصل کرنے کے لئے یہ ضروری ہو گیا تھا کہ قربانی کی رسومات ادا کی جائیں۔ یہ رسومات وقت کے ساتھ ساتھ خاصی پیچیدہ ہوتی چلی گئیں۔ یاد رہے کہ ان رسومات کی ادائیگی کے وقت جو منتر پڑھے جاتے تھے اس کے متعلق یہ بات روایتاً مشہور تھی کہ اس سے صرف براہمنوں کو ہی پوری طرح واقفیت تھی لہذا یہی سے براہمنوں کے اس طبقے نے معاشرے میں اپنی حاکمیت اور برتری کا سکہ جمانا شروع کیا۔ نیز یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ویدوں میں استعمال ہونے والے باطنی اور سرسینی الفاظ کے حقائق کا وجدان صرف براہمنوں کو حاصل تھا (جو بقول ان کے ان کے اجداد نے انکو سکھائے تھے لہذا یہ بھی *Mantras* اور منتر *Incantations* ان کی ذاتی ملکیت تھے) لہذا رسومات کے وقت براہمنوں کی موجودگی ایک لازمی شرط تھی۔

قربانی کی رسومات جو مختلف دیوتاؤں کی خوشنودی اور ان سے مدد حاصل کرنے کے لئے ادا کی جاتی تھیں اس قدر پیچیدہ اور مہنگی ہوتی تھیں کہ غلے طبقے کے افراد جنکی مالی حالت اچھی نہیں ہوتی تھی متحمل نہیں ہو سکتے تھے۔ چنانچہ معاشرے کے معمول افساد ہی ان رسومات سے بہرہ ور ہو سکتے تھے۔ ویدوں میں ہمیں بار بار یہ اشارے ملتے ہیں کہ رسم کی ادائیگی کے وقت اگر تلفظ کی ذرا سی بھی غلطی ہو جائے یا اگر ایک تکا بھی اپنی جگہ سے ہٹ جائے تو اس کے اثرات اٹے ہو جاتے ہیں یعنی دہی رسم دیوتاؤں کے غضب کا باعث بن سکتی ہے۔ مثلاً ایک دیوتا تو تو ستری *Tvashtri* (جس کو

"*Divine Architect*" کہا جاتا ہے اور جو اندر دیوتا کے ساتھ مستقل تصادم کا شکار تھا) نے اندر دیوتا کو مروانے کے لئے قربانی کی رسم کا اہتمام کیا لیکن پروہت کے تلفظ کی ایک معمولی غلطی کی وجہ سے اسی کے خوفناک نتائج برآمد

ہوئے یعنی اندر دیوتا کے ہاتھوں تو تو ستری مارا گیا اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ویدوں کے مذہب کی پیچیدگی نے جو شکل برہمن (Brahmana) کے دور میں اختیار کی تھی اس سے معاشرے کے متمول اور استحصائی طبقہ کو خاصا فائدہ پہنچا تھا اور عوام الناس جن کی مالی حالت اس کو تحمل نہیں ہو سکتی تھی کہ وہ ان رسومات کا اہتمام کریں دنیاوی فوائد سے بھی محروم رہتے تھے۔ رسم دید (Sama Veda) کے بھجنوں کا منع بھی رگ دید ہی ہے لیکن ان میں بہت سے اشعار رگ دید سے مختلف بھی ہیں۔ رسم دید کی سنگیت (Samhita) منظوم شکل میں ہے اور اس میں تقریباً پندرہ سو انچاس اشعار ہیں جن کو رسومات کے موقع پر گایا جاتا ہے اس میں بیشتر بھجن "سوم" دیوتا (Soma) سے منسوب ہیں۔

یجر وید (Yajur Veda) میں وہ طریقے اور اصول بتائے گئے ہیں جو قربانی کی رسومات کی ادائیگی کے لئے ضروری ہیں لہذا ان کا تعلق پروہتوں اور برہمنوں سے ہے۔ یجر وید دو سنگیتوں (Samhita) پر مشتمل ہے۔ جس میں سے ایک کو سفید اور دوسری کو سیاہ سنگیت کہا جاتا ہے سنگیت کی یہ تقسیم اس دور کے ایک مذہبی اختلاف (Schism) کی عکاسی کر رہی ہے۔

اتھرو وید (Atharva Veda) کو غالباً "منو" (Manu) کے زمانے تک سندیت اور حاکمیت کا درجہ حاصل نہیں ہوا تھا کیونکہ منو صرف اول الذکر تین ویدوں کا تذکرہ کرتا ہے لیکن بعد میں غالباً اس کی آسمانی حیثیت کو بھی تسلیم کر لیا گیا تھا اتھرو وید میں تقریباً سات سو ساٹھ بھجن اور چھ ہزار اشعار ہیں۔

اتھرو وید کے متعلق بہت سے عالم علم الانسانیات و موزین کا خیال ہے کہ اس میں قبل از آریائی عناصر موجود ہیں یعنی اس میں دراوڑی مذہب کے اثرات خلصے نمایاں ہیں۔ اتھرو وید ان تینوں کے کافی بعد مرتب ہوئی گو کہ اس میں رگ وید کے اثرات بھی گاہے بہ گاہے ملتے ہیں اس سلسلے میں پروفیسر میکڈونلڈ کے یہ الفاظ ہماری توجہ کے خاص مستحق ہیں۔ "یہ (اتھرو وید) رگ وید سے بالکل مختلف تو نہیں

ہے۔ لیکن اس کا ادب بہت ہی قدیم سوچ کا نمائندہ ہے۔ رگ وید کا تعلق ان اعلیٰ دیوتاؤں سے ہے جن کی تخلیق بہت ہی ترقی یافتہ طبقے نے کی تھی۔ لیکن اتھرو وید کا تعلق ان شستروں اور جادو ٹوٹانکے وغیرہ سے تھا جو عفریتوں کے عالم کو متاثر کرتے تھے اور اسی میں سحر کی روایات کی اس قدر بھر مار تھی کہ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ اس زمانے کے کمتر درجے کے لوگوں کا معمول تھا۔ (۷)

پروفیسر میکڈونلڈ کا یہ بھی خیال ہے کہ چاروں ویدوں میں فلسفیانہ نقطہ نظر سے صرف رگ وید اور اتھر وید ہی کو فوقیت اور برتری حاصل ہے۔ اتھر وید کے اشعار زیادہ تر ٹوٹانکے اور ان شستروں پر مشتمل ہیں جو کمتر درجے کے دیوتاؤں اور عفریتوں سے منسوب ہیں غلط طبقے کا فرد جو اشرافیہ طبقے کی طرح پیچیدہ رسومات کا متحمل نہیں ہو سکتا تھا سحر اور شتر کے ذریعے کمتر درجے کے دیوتاؤں، عفریتوں اور فطرت کی توجہ اپنی معاشی بدحالی کی طرف مبذول کر دیتا تھا۔ در اوڑی اثرات ہی کی وجہ سے اتھر وید میں ہمیں ترقی پسند سوچ کی کچھ جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ اور ان میں کہیں کہیں ان اعلیٰ فلسفیانہ تصورات کی بھی بھر مار ہے جس کو پڑھ کر تعجب ہوتا ہے کہ اس دور کے دیومالائی اور غیر پختہ ذہن نے کسی طرح تخیل اور تفکر کی بلندیوں تک رسائی حاصل کرنی تھی مثلاً اتھر وید میں ہمیں رگ وید کے مقابلے میں انسان اور زمین کے ازلی رشتے کا تعلق خاصا مستحکم شکل میں نظر آتا ہے۔ یہ ترقی پسند تصور کہ انسانی وجود کی جڑیں اسی دھرتی میں پیوست ہیں۔ اور اسی کی حیات اور بعد الممات کا دار و انداز اسی زمین پر ہے۔ ہمیں اتھر وید میں ہی نظر آتا ہے۔ مثلاً زمین کے متعلق یہ عالمیہ کلمات ملاحظہ ہوں۔

The Earth who bears manifoldly

*Man of various languages of different
customs, according to their habitations,
shall milk out for me a thousand*

streams of wealth, like a steady cow that does not kick (۸)

”وہ زمین جو مختلف زبانوں اور مختلف رسومات کو تحفظ دیتی ہے (اس ملک کی آب و ہوا کے مطابق) وہ میرے لئے دولت کے چشمے جاری کرے گی۔ اس ٹکائے کی طرح جو کبھی لات نہیں مارتی۔“

زمین کو ان اشعار میں ایک ایسی دیوی کی حیثیت دی گئی ہے جو کائنات کی قوت کا سرچشمہ ہے اور جس نے آریائی دیوتاؤں کے خلاء کو پر کر لیا ہے۔ یہاں انسان و یرون اندر آگنی اور سہوم کے بجائے براہ راست زمین کی دیوی سے مخاطب ہو کر اپنی حیات کے بقا کی ضمانت مانگتا ہے اور یہاں ہمیں دراوڑوں کے مادرائے مذہب کی آریاؤں کے پدرانہ مذہب پر برتری نظر آتی ہے۔

زمین کے اس ترقی پسند دیومالائی تصور کے علاوہ ہمیں ”زمان“ *time* کے متعلق بھی کچھ بھیجی افسرہ دید میں ملتے ہیں۔ زمان کا تصور تاریخ فلسفہ میں خاصا نمایاں اہمیت کا حامل رہا ہے۔ عصر حاضر کے مفکر برگساں، ہسرنل، مائیکلنگر اور ایڈنگٹن کے فلسفے میں ہمیں یہ تاثر ملتا ہے کہ زمان کا انسانی وجود سے گہرا تعلق ہے۔ یہ زمان ایک ایسا لمحہ ہے جس میں ماضی، حال، مستقبل یکجا ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک ایسا دجلہ لمحہ ہے جس میں انسان اپنی اتنی حقیقت سے ہم آہنگ ہو جاتا ہے اور اس کے اور اس کے آباد اجداد کے درمیان صدیوں کی حامل خلیج دور ہو جاتی ہے اور اس لمحے میں وہ ان کے تجربات کے پھوٹے سے مستفید ہو سکتا ہے۔ زمان کے متعلق یہ اشعار ملاحظہ ہوں۔

*In time is thought, in time (life) breath,
In time name is concentrated. All
creatures here rejoice in time when it
arrives.* (۹)

زمان کے اندر انسانی فکر، سانس (زندگی) اور نام مجتمع ہیں۔ تمام مخلوقات میں خوشی

کی لہر دوڑ جاتی ہے۔ جب زمان کی آمد ہوتی ہے تو۔
 افسر وید کے کچھ اشارے ہیں یہ تاثر بھی ملتا ہے کہ زمان ہی وہ ازلی و
 ابدی حقیقت ہے جس سے انسان اور عالم مظاہر وجود میں آئے۔ ملاحظہ ہو۔

Time created creatures, Time (created)

*the Lord of creatures in the beginning, from
 Time the self-existent Kasyapa. (10)*

”وقت نے پیدا کیا تمام مخلوقات کو، وقت نے پیدا کیا مخلوقات کے پیدا کرنے
 والے دیوتاؤں کو، اور وقت سے جنم لیا خود بخود زندہ رہنے والے کاسیاپ نے۔“
 ایک روایت کے مطابق کاسیاپ ”ادیتی کا محبوب تھا جو کہ ویدوں کے مشہور دیوتاؤں
 کی ماں تھی۔ کہیں کہیں کاسیاپ کو ”پر جاپتی“ کے مماثل بھی بتایا گیا ہے جس نے
 انسانوں کی تخلیق کی تھی گویا اس بھیجی کا مطلب یہ ہوا کہ وقت ہی حقیقت مطلق ہے
 کیونکہ یہ ہی تمام دیوتاؤں، انسان اور کائنات کا خالق ہے اور ان کی بقاء کا ضامن
 ہے۔ افسر وید کے علاوہ رگ وید بھی ہیں جاچا فلسفیانہ رموز و نکات ابتدائی شکل
 میں ملتے ہیں جس سے متقدمین نے خاصا استفادہ کیا مثلاً اس میں ہیں ایک قانون کا
 پتہ چلتا ہے جس کو ”رت“ (Rta) کہا جاتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ انسانی اعمال
 اگر قسربانیوں کی رسومات کے تابع ہوں تو من کی مراد ہی بر آتی ہیں۔ دوسرے لفظوں
 میں ”رت“ (Rta) ہی کے ذریعے قسربانی کی رسومات اپنے منطقی انجام تک پہنچتی
 ہیں۔ ”رت“ کا بھد میں ”قانونِ کم“ (Law of Karma) کی شکل میں ارتقا ہوا جس کا مطلب
 یہ ہے کہ علت و معلول کے سائنسی کلیہ سے انسانی وجود کس طرح بھی مستثنیٰ نہیں ہے
 یعنی انسان کے اچھے اور بُرے اعمال پر اس کی آئندہ زندگی کا دار و مدار ہے اور سنسار اور
 جنم جنم کا چکر انہیں اعمال کا منطقی نتیجہ ہے۔

اس قانون کا اثر بند و ذہن پر اتنا ہر گز ہے کہ جین مت اور بدھ مت
 جیسے ناستیک فلسفہ میں بھی اس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے ”رت“ (Rta) کے

علاوہ ہمیں آواگون کا تصور بھی ابتدائی شکل میں اپنی ویدوں میں ملتا ہے دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ مختلف دیوتاؤں کے علاوہ ایک خدا کا تصور بھی ہمیں گاہے بگاہے ان ویدوں میں مل جاتا ہے اس ہستی کو مختلف ناموں سے یاد کیا گیا کبھی اس کو "پر جاپتی" کا نام دیا جاتا ہے تو کبھی "وشواکرم" اور کبھی "براہمن ہستی" کا۔ مثلاً رگ وید میں ایک جگہ "وحدانیت" (Monothcism) کا اندازہ ان الفاظ سے ہوتا ہے۔

*The real is one, the learned call it
by various names, Agni, Yama and
Matarisvan "* (11)

غرض یہ کہ ان چاروں ویدوں میں ابتدائی اور منتشر شکل میں وہ تمام اہم مذہبی اور فلسفیانہ نکات موجود ہیں جس سے بعد میں ہندو مذہب اور فلسفے کا ارتقاء ہوا۔ اب ہم رگ وید کے رسوماتی مذہب اور اتھروید کے مظاہری (Agnimistic) اور فلسفیانہ مذہب سے اپنیشد کی طرف آتے ہیں۔ اپنیشد جیسا کہ سطور بالا میں عرض کیا جا چکا ہے "سنگیت" (Sankita) اور براہمن (Brahmana) کے بعد ویدوں کا آخری حصہ ہے۔ لفظ اپنیشد مختلف معانی کا حامل ہے۔ جس میں سے ایک معنی یہ بھی ہیں "ویدوں کا آخری حصہ" (End of vedas) گوکہ اپنیشد کے فلسفی ہر اہم معاملے میں اولین ویدوں ہی کو سند مانتے ہیں لیکن اپنیشد کے داخلی، باطنی اور سرستی فلسفے میں ہمیں ایک ہمہ گیر تبدیلی کا پتہ چلتا ہے جس سے اس دور کا آریائی معاشرہ دوچار ہو رہا تھا۔ اپنیشد کی تعداد ایک سو آٹھ اور ایک روایت کے مطابق ایک سو پچاس کے قریب ہیں ان میں سے چند مشہور اپنیشد کے نام یہ ہیں۔

- ۱۔ اسا اپنیشد (Isa upanishad)
- ۲۔ کینا اپنیشد (Kena upanishad)
- ۳۔ کتھا اپنیشد (Katha upanishad)
- ۴۔ پرشن اپنیشد (Prasana upanishad)

5۔ مندوکیا اپنیشد (Mandukia upanishad)

6۔ چندوگیا اپنیشد (Chandogya upanishad)

7۔ برہدارنیک اپنیشد (Bṛhadarāṇyaka upanishad)

8۔ تیتریا اپنیشد (Taittiriya upanishad)

9۔ ایتریہ اپنیشد (Aitriya upanishad)

ساتویں صدی عیسوی کے مشہور ہندو فلسفی اور شارح شنکرا چاریہ اور گیارھویں صدی کے رامانج اور رامانند نے ان اپنیشدوں پر بھرپور شرحیں لکھیں ہیں۔ میکس ملر لفظ اپنیشد کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ اپنیشد کے سنسکرت میں معنی ہیں۔ "بیٹھا ہوا" (Sat) اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ شاگرد جو اپنے استاد کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتا ہے تاکہ اس سے باطنی اور سرسری علم حاصل کر سکے اور اسی طرح ہر مشد کی مدد سے ہلوک کے منازل طے کر سکے۔

داس گپتا کے نزدیک اپنیشد کے معنی ہیں وہ سرسری اور عوامانہ فلسفہ (Secret or esoteric doctrine) جو سینہ بہ سینہ مرشد سے مرید میں منتقل ہوتا ہے۔

اپنیشد میں قدیم ویدوں کے رسوماتی عقیدے کے برخلاف صرف ایک ہستی کا تذکرہ ملتا ہے۔ جسکو (Brahman) کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اپنیشد ویدوں کی رسومات یعنی قربانیوں وغیرہ کے خلاف معاشرے میں ایک شدید رجحان کا عکاس ہے۔ نیز اس میں تمام مشہور آریائی دیوتا یا تو اپنی امتیازی حیثیت کھو دیتے ہیں اور یا ثانوی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور حقیقت مطلقہ "برہمن" کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جو ان دیوتاؤں سے علیحدہ اپنا تشخص رکھتی ہے یہ "برہمن" اندر، اگنی، ویدوں اور سوادیا کی طرح کوئی عجیب و غریب دیوتا نہیں بلکہ یہ ایک لائے شخصی حقیقت (Impresional reality) ہے۔ اپنیشد کا فلسفہ خالصتاً ایک داخلی اور سرسری بکر کا غماز ہے۔ اور اس میں ویدوں کی پیچیدہ رسومات، جادو، ٹوٹکے، دیوتاؤں اور براہمنوں کی پوجا

کے خلاف ایک شدید بغاوت کا پتہ چلتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ سوچ ایک ترقی پسند فکر کی آئینہ دار ہے۔ اپنیشد کے فلسفیوں کے نزدیک عکلی حاصل کرنے کا یہ طریقہ ہے کہ دیوتاؤں کو نذر و نیاز پیش کی جائیں اور قربانی کی مہنگی اور پیچیدہ رسومات کا اہتمام کیا جائے جن تک غریب عوام کی دسترس ممکن نہیں بلکہ اس کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنی آتما

(Self) میں جو کہ کائناتِ صغیر (Microcosm) ہے اس براہمن کو تلاش کرے جو کہ کائناتِ کبیر (Macrocosm) ہے حقیقتِ مطلق براہمن اور آتما کی ہم آہنگی، اکائی اور ملاپ کا نام ہے۔ اور اس ملاپ تک پہنچنے کے لئے کسی پادری پندت یا پروہت کی ضرورت نہیں اور نہ ہی کسی دیوتا کی خوشنودی ضروری ہے براہمن اور آتما ایک ہی حقیقت کے دو مختلف مظاہر ہیں جب ہم عالم خارج پر نظر ڈالتے ہیں تو وہ حقیقت ہمیں کائناتی قوت یعنی کائناتِ کبیر (Macrocosm) کی شکل میں نظر آتی ہے یہ کائناتِ کبیر (براہمن) عظیم سے عظیم شکل میں جلوہ گر ہے اور کائنات کی لا محدود وسعتوں میں پھیلی ہوئی ہے اور اس کی ہمہ گیریت اور وسعت کا تصور انسانی فہم اور تصور سے بالاتر ہے لیکن یہی حقیقت انسانی روح یعنی آتما میں بھی موجود ہے اور یہاں یہ حقیقت کائناتِ صغیر

(Microcosm) کی شکل میں جلوہ گر ہوتی ہے یعنی اس حقیقت کو پانے کیلئے یا تو کائنات کی لا محدود وسعتوں میں سفر کیجئے یا اپنی داخلیت میں اس کو تلاش کیجئے بات ایک ہی ہے۔ "اتما اپنیشد میں اس حقیقت یعنی "براہمن۔ آتما" کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے "وہ لطیف سے بھی لطیف شے ہے وہ عظیم سے بھی عظیم تر ہے۔" (۱۲)

اور کینا اپنیشد میں اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے "وہ دوسرے اور قریب ہے وہ خارج میں بھی ہے اور باطن میں بھی ہے۔" (۱۳)

اپنیشد کے مطابق انسان کی عظمت اور اس کی مکتی اس امر میں مضمر ہے کہ وہ اس براہمن۔ آتما یعنی کائناتِ کبیر اور کائناتِ صغیر کی ہم آہنگی سے اپنی ذات کو تصف کر لے۔

یہ امر قابلِ ذکر ہے کہ اپنیشد میں زندگی کے پوشیدہ حقائق اور مابعد

اطبیعیاتی مسائل کو کئی جگہ روایتوں اور حکایتوں کی شکل میں بہت ہی دلچسپ پیرائے میں پیش کیا گیا ہے۔ مثلاً ”برہد اپنشد“ میں ایک برہمن ”ارونی“ اپنے لڑکے سے شویت کتو کو آسمانی حقیقت سمجھانے اور ہنکتی حاصل کرنے کا طریقہ سکھانے کیلئے مشورہ دیتا ہے کہ پہلے وہ چاروں ویدوں پر مکمل عبور حاصل کر لے۔ شویت کتو ویدوں کا علم پوری طرح حاصل کر لیتا ہے۔ پھر بھی اس کی تفسی نہیں ہوتی ویدوں کی تعلیم سے اس پر یہ حقیقت پوری طرح عیاں نہیں ہوتی کہ ”آتما“ (Self) کیلئے اوپر ہمن (paramahansa) سے اس کا کیا تعلق ہے ؟ دوسرے معنوں میں وہ ویدوں کے روایتی مذہب سے متصف معلوم ہوتا ہے جس میں انسانی زندگی کے متعلق کوئی واضح اور منطقی انداز فکر نہیں ملتا۔ نیز ان میں تضاد اور متناقض نظریات کی بھی بھرمار ہے۔ ارونی اپنے لڑکے کو ایک تمثیل سے آتما اور براہمن کی ازلی صداقت ذہن نشین کروانے کی کوشش کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے لڑکے سے کہتا ہے۔

”شویت کتو! تم ایک انجیر لے کر آؤ“

چنانچہ شویت کتو ایک انجیر لے کر آتا ہے۔ ارونی کہتا ہے ”شویت کتو! تم اب اس انجیر کو دو حصوں میں تقسیم کرو“ شویت کتو اسے تقسیم کرتا ہے۔ ارونی پوچھتا ہے ”شویت کتو! اس انجیر میں کیا نظر آتا ہے؟“

وہ جواب دیتا ہے ۔

”اس کے اندر بیج ہیں۔“

ارونی کہتا ہے ”اب اس بیج کو دو حصوں میں تقسیم کرو۔“

شویت کتو ایسا ہی کرتا ہے۔ ارونی پوچھتا ہے۔

”اب تمہیں اس میں کیا نظر آتا ہے ؟“

شویت کتو جواب دیتا ہے ”مجھے اس میں کچھ نظر نہیں آتا ہے۔“

اس پر ارونی کہتا ہے ”شویت کتو! وہ چیز جو انجیر کے بیج میں کچھ بھی نہیں ہے وہی ازلی وابدی حقیقت ہے، وہی براہمن ہے، وہی تیسری آتما ہے، وہی تو

ہے (۱۴) ارونی کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح انجیر کی حقیقت اس قدر لطیف (subtle) ہے کہ وہ اس کے بیج کے اندر ہوتے ہوئے بھی نظر نہیں آتی اسی طرح انسانی آتما (Self) بھی اتنی ہی لطیف ہے لیکن اس لطیف اور ان دیکھی حقیقت سے یہ کیف اور نظر آنے والی اشیاء پیدا ہوئیں اور ان کا انحصار اسی پر ہے۔ ارونی ایک دوسری مثال سے بھی اس امر کی وضاحت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

”ثبوت کتو پانی کے اندر تھوڑا سا نمک ڈال دو۔“

”ثبوت کتو اس کی پابیت پر عمل کرتا ہے دوسرے دن وہ پانی منگواتا ہے اور پوچھتا ہے۔“ ثبوت کتو کیا تمہیں اس پانی میں نمک نظر آ رہا ہے؟ ثبوت کتو نفی میں جواب دیتا ہے کیونکہ نمک پانی میں مکمل طور سے حل ہو چکا تھا۔

”ثبوت کتو اب اس پانی کو اس طرف سے چکھو، کیسا گنٹا ہے؟“

”ثبوت کتو جواب دیتا ہے۔“ بے پانی ممکن معلوم ہوتا ہے۔“

اب دوسری طرف سے چکھو، وہ جواب دیتا ہے۔“ اس طرف سے بھی ممکن

معلوم ہوتا ہے۔“ تیسری طرف سے بھی چکھو، وہ کہتا ہے۔“ یہاں بھی ممکن ہے۔“

اس پر ارونی کہتا ہے۔

”ثبوت کتو! وہ نمک جو پانی میں مکمل طور سے حل ہو کر ایک لطیف اور ان

دیکھی حقیقت میں تحلیل ہو گیا ہے وہی انی وادی حقیقت ہے، وہی برہمن ہے، وہی

آتما ہے، وہی تو ہے۔ ثبوت کتو (۱۵)

اپنیشد میں بار بار اس قسم کی حکایات اور روایات کے ذریعے اس منفی حقیقت کو

سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے۔

اپنیشد میں بنیادی طور سے یہ فلسفہ کارفرما ہے کہ انسانی ذات (چاہے اس کا

کسی بھی نسل، طبقہ یا ذات سے تعلق ہو) اس ازلی اور لا محدود توانائی کا سرچشمہ ہے

جو فطرت میں موجود ہے اور اگر انسان اپنی شخصیت کے ان مابعد الطبیعیاتی اور باطنی گوشوں

کو کھٹکائے تو وہ خود عدلیٰ کے درجے تک پہنچ سکتا ہے۔ اپنیشد

میں ہمیں بار بار ان الفاظ سے سابلیم پڑتا ہے۔

”تو وہ ہے“ (Thou art) مطلب یہ ہے کہ تو براہمن ہے۔ دوسرے الفاظ میں حقیقت مطلق انسان کی ذات میں امکانی شکل میں موجود ہے اور اسے کہیں اور تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ اپنیشد کا یہ ایک مثبت اور ترقی پسند پہلو ہے کہ وہ دنیا کے ابتدائی رسوماتی مذہب کے برعکس اس میں علم اور تفکر کی اہمیت پر خاصاً زور دیا گیا ہے شکر اچاریہ خاص طور پر اس نکتے کی طرف ہماری توجہ مبذول کراتا ہے کہ اپنیشد میں یہ نکتہ کارفرما ہے کہ علم کا پھیلاؤ جہالت کے اندھیروں کو دور کرتا ہے اور اسی علم، تفکر اور وجدان کے ذریعے انسان مکتی حاصل کر سکتا ہے لیکن شکر کے

نزدیک اپنیشد میں محسوسات کا علم حقیقی علم کے مترادف نہیں۔ کیونکہ اول الذکر صرف عالم ظاہر تک محدود ہے۔ جو کہ ”مایا“ (Maya) ہے۔ مایا بقول شکر اپنیشد میں کسی منفی حقیقت کی نشاندہی نہیں کرتی بلکہ اسے ایک مثبت قوت کا حامل بتایا گیا ہے یہ دراصل حقیقت مطلق کی تخلیقی صلاحیتوں اور قوتوں کا ایک خارجی اظہار ہے نیز یہ براہمن کا ایک مادی منظر ہے۔ جیسا کہ میں پچھلے باب میں لفظ ”مایا“ کی وضاحت کر چکا ہوں۔ یہ اصول

لاہستی“ (Principle of non-being) ہے۔ جو ہستی مطلق ”براہمن“ کی ضد ہے۔ لیکن جدیدیاتی نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو یہی ”لاہستی“ براہمن کی ہستی کا منفی اظہار ہے۔ سیکل اور مارکس کی جدیدیاتی اصطلاح میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

”مایا“ یا ”لاہستی“ (Non-being) لگائی براہمن“ (Alienated Brahman)

ہے اس شریع کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں مایا کا ایک مثبت پہلو بھی ہے۔

مایا صرف اس وقت منفی حقیقت اور دھوکہ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے جب اس کا تعلق آتما اور براہمن سے قطعی طور سے منقطع ہو چکا ہو لیکن اگر مایا کا تعلق براہمن

اور آتما سے ملا دیا جائے جہاں ہمیں ہر جاندار اور غیر جاندار شے میں ایک منطقی ربط نظر

آتا ہے۔ تو یہ حقیقت کل کی غائبہ ہو جاتی ہے اس مفہوم کو نظر رکھ کر اگر دیکھا جائے

تو معلوم ہو گا کہ اپنیشد میں مایا نہ کوئی مثبت حقیقت ہے نہ منفی بلکہ ان دونوں کے درمیان کی

ایک حالت ہے۔ عالم مایا سے بلند ہو کر عالم حقیقت تک پہنچنے کے لئے علم ایک لازمی شرط ہے۔ اپنیشد میں دانش و حکمت (*Jnana and vidya*) اور علم و فکر کی بڑائی و اہمیت ایک ترقی پسند اور مثبت سوچ کی آئینہ دار ہے اور ہم آگے چل کر دیکھیں گے کہ علم کی اس اہمیت نے ہندو ذہن اور معاشرے پر کیا مثبت اور تعمیری اثرات

مرتب کئے۔ اپنیشد میں براہمن (*Brahman*) کو حقیقت مطلق کے مماثل بتایا گیا ہے اب وقت ہے کہ لفظ "براہمن" کی تشریح کی جائے تاکہ اپنیشدی فلسفے کا مفہوم پوری طرح ذہن نشین ہو جائے۔ ویدوں کے بغور مطالعہ سے اعجاز ہوتا ہے کہ لفظ "براہمن" کے مختلف ادوار میں قتل معانی رہے ہیں۔ ویدوں کے تینوں ادوار یعنی "سنگیت"

(*Sankhita*) "براہمن" (*Brahmana*) اور اپنیشد (*Upanishad*) میں اس کے مختلف لغوی مفہوم ہیں۔ ہندو فلسفے کے مشہور مصنف اولڈن برگ لفظ براہمن کی تصریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں کہ "سنگیت" میں جو کہ دیو مالائی عہد کا نامزد ہے لفظ براہمن کا مطلب ہے "سحر کی قوت" (*Magical spell*) (*or Incantation*) جس کے ذریعے سے دیوتاؤں کو (جو مظاہر فطرت کی جسم شکل تھے) یا فطرت کو رام کیا جاسکتا تھا اور کسی عادی یا روحانی خواہش کی تکمیل کیلئے ان کو ذریعہ بنایا جاسکتا تھا۔ یہ اتھرو وید کے دیو مالائی اور مظاہری مذہب

(*Mythological and animistic religion*) کے لئے زیادہ وسیع ہے جہاں پرہت کو "جادوگر ڈاکٹر" (*witch doctor*) کی حیثیت سے معاشرے میں استیازی مقام حاصل تھا براہمن گویا سحر کی وہ قوت مانی جاتی تھی جس سے کائناتی قوت کو حرکت میں لایا جاسکتا تھا اور جس کے حصول کے بغیر انسانی زندگی کی بقا یا ملکی ناممکن سمجھی جاتی تھی اس لفظ کی تصریح کرتے ہوئے اولڈن برگ کہتا ہے کہ ویدوں کے براہمن (*Brahmana*) کے رسومات دور میں لفظ "براہمن" کا مفہوم قدرے بدل جاتا ہے چنانچہ براہمن (*Brahmana*) میں اس لفظ کے معنی ہیں "مقدس لفظ" یا "مقدس جہن" (*Holy word*) جو قربان کی رسومات کے وقت ادا کیا جاتا تھا۔ یہ جہن صرف براہمنوں کی ملکیت ہیں کیونکہ ان

کے ابدال کو دیوتاؤں نے یہ الفاظ خود سکھائے تھے چنانچہ ان الفاظ کے معنی باطنی اور سرتی
مغایم سے صرف برہمنوں ہی کو پوری طرح واقفیت تھی گویا یہ مقدس لفظ (برہمن) برہمنوں
کی ذاتی ملکیت میں شمار ہوتا تھا اور کسی دوسرے طبقے کو اس میں کوئی دخل حاصل نہیں تھا اول دن
برگ آگے چل کر کہتا ہے کہ یہ لفظ اپنا ارتقا اس سفر طے کرتا ہوا آخر میں ایک ~~مقدس~~ اختیار
کر لیتا ہے چنانچہ آخر میں اس کے معنی یہ تھے "وہ مرکزی قوت جس سے کائنات اور
انسان وجود میں آئے" اور اپنیشد میں اس کے معنی تھے "وہ حقیقت مطلق جو کائنات کبر و
کائناتِ مینر (Macrocosm and Microcosm) کا سنگم ہے۔

ہندو فلسفے کا ایک اور مشہور مصنف ہیک کا کہنا ہے کہ لفظ "برہمن" سسکرت کے
لفظ "برہ" (Brahma) سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے پھیلنا، بڑھنا، ارتقا اور
طرف گامزن ہونا "چنانچہ برہمن کا مطلب ہے "وہ دعایا وہ مقدس لفظ جس سے
تمام جاندار یا غیر جاندار اشیاء پھلتی اور بڑھتی ہیں۔

میکس ملر ہیک سے متفق ہے اور کہتا ہے کہ برہمن کا مطلب ہے "لفظ ہی
مقدس لفظ جو دعا کے مماثل ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن کا کہنا ہے کہ برہمن کا مطلب
ہے "وہ حقیقت جو بڑھتی، سانس لیتی، یا پھلتی ہے" یعنی یہ حقیقت مطلق ہے یہ
سب مصنفین اس امر میں متفق ہیں کہ اپنیشد کے لفظ "برہمن" کے معنی ہیں حقیقت
مطلق جو برہمن، ہمتا یعنی کائنات کبیر اور کائنات صغیر کا ایک سنگم ہے اپنیشدی فکر
کے مطابق چونکہ صداقت اور قوت کا سرچشمہ دیوتا نہیں بلکہ انسانی ذات ہے اسی لئے
برہمن وہ مابعد الطبیعیاتی اور تجربی حقیقت ہے جس سے ہر انسان کی ذات متصف
ہے۔ اب اپنیشد میں بار بار استعمال ہونے والے یہ الفاظ پوری طرح ہماری فہم میں آتے
ہیں۔ تو وہ ہے "Thou art That" جس طرح ہم نے دیکھا کہ اردو فی اپنے
بڑے شوبہ گیتو کو برہمن ہمتا کا فلسفہ سمجھانے ہوئے کہتا ہے۔

"وہ برہمن ہے، وہ تیری آست ہے، وہ تو ہے، شوبہ گیتو" میری نظریں
انسانی ذات کو لامحدود قوت و علم اور لازوال حسن کا سرچشمہ قرار دینا ایک نہایت ہی

جاندار اور ترقی پسند فکر کی غمازی کرتا ہے اپنید کے اس وجہی فلسفہ میں انسان اور خدا
روح اور جسم اور انسان اور فطرت کے تمام امتیازات و تضادات ختم ہو جاتے ہیں اور انسانی
ذات کائنات کے مرکزی کردار کا روپ دھار لیتی ہے جس کے علاوہ اور کوئی ہمتی۔
کائنات میں موجود نہیں اور جو دیوتاؤں سے ہمہری کا دعویٰ کر سکتی ہے۔

اپنید کی بعض کتب کے بغور مطالعہ سے اس امر کا انکشاف ہوتا ہے کہ
اس آریائی دور میں جب اس ادب کی تخلیق ہو رہی تھی معاشرے کے ہر طبقے کے
افراد مابعد الطبیعات اور ستریت (Mysticism) میں بے انتہاء دلچسپی کا
اظہار کرتے تھے۔ نیز علم کے حصول میں ذات پات، رنگ و نسل اور جنس قطعاً رکاوٹ
نہیں بنے تھے بعضی کتب میں لکھا ہے ودھیا کے راجہ جنک اور کاشی
کے راجہ اجیت ستر کا بار بار تذکرہ ملتا ہے جو کھتری ذات کے تھے لیکن ستریتی
علوم میں خاصی دسترس رکھتے تھے۔ نیز ان کی تشنگی علم اور مابعد الطبیعات سے بے پناہ
لگاؤ کا اندازہ ان علمی مناظروں سے ہوتا ہے جن کو وہ اکثر و بیشتر اپنے دربار میں منعقد
کرواتے تھے اور جن میں اس دور کے فاضل فلاسفہ اور برہمن حصہ لیتے تھے اور ایک دوسرے
پر اپنی علمیت کو ثابت کرنے کی کوشش کرتے تھے راجہ جنک وقت کے ان نامور حکماء
اور فلاسفہ سے فلسفہ کے متعلق بنیادی سوالات اٹھاتا تھا جن سے خود اس کی علمیت
اور ستریت سے اس کے بے پناہ لگاؤ کا اندازہ ہوتا ہے۔ دلچسپ امر یہ ہے کہ عورتیں
بھی اس ان فلسفیانہ مباحثوں میں شریک ہوتیں تھیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور کا
ہندو سماج ترقی کی اس انتہا سے ہم کنار ہو رہا تھا جب ذات پات اور جنس انسانی علم کے
حصول میں ہنوز رکاوٹ نہیں بنے تھے اس سلسلے میں دو خواتین، گورجی اور مترا کا تذکرہ
بے غل نہ ہوگا۔ مترا ایک فاضل برہمن عیسٰی والکیہ (Matrika) کی
دوسری بیوی تھی۔ اور وہ اکثر اس سے فلسفیانہ مباحثوں میں ابھی رہتی تھی۔

اپنید مکالماتی شکل میں بھی ہیں۔ جن میں برہمنوں سے انسان کی حقیقت یعنی اس
کی آتما، حقیقت مطلق یعنی برہمن سے اس کا رشتہ اور انسان کی مکنتی کے متعلق بنیادی

سوالات کئے جاتے ہیں اور براہمن ان کی بہت ہی دلنشیں انداز میں توضیح و تشریح کرتے ہیں اور فلسفے کے پیرچ و خم اور باتریکیوں سے لوگوں کو متاثر کرتے ہیں میں یہاں ”برہم اپنید“ (Bṛhadāraṇyaka) سے ایک دلچسپ مکالمے کا اقتباس پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں۔

راجہ جگ نے اپنے دربار میں ایک مناظرے کا اہتمام کیا ہے وقت کے تمام حکماء، فلاسفہ و فاضل براہمن جمع ہیں لیکن واکلیہ ان سب سے سبقت لے گیا ہے کیونکہ اس نے راجہ جگ، ان کے درباریوں اور دوسرے تمام برہمنوں کے سوالات کا تسلی بخش جواب دے کر اپنی علمیت کا سکھ دربار میں پوری طرح بٹھا دیا ہے لیکن آخر میں ویکاتوک کی لڑکی گورجی جین واکلیہ سے ایک سوال پوچھتی ہے

”وہ حقیقت، جین واکلیہ! جو کہ آسمان کے اوپر ہے اور وہ جو کہ زمین کے نیچے ہے اور وہ جو کہ زمین اور آسمان کے درمیان میں ہے اور وہ جس کو وہ فاضل براہمن، ماضی، حال اور مستقبل کہتے ہیں وہ حقیقت کس پر بندھی ہوئی یا پروئی ہوئی ہے، دھاگے کی طرح؟“

۔۔۔ جین واکلیہ جواب دیتا ہے۔

”وہ حقیقت، گورجی! جو آسمان کے اوپر ہے اور وہ جو کہ آسمان کے نیچے ہے اور وہ جو کہ آسمان اور زمین کے درمیان میں ہے اور وہ جس کو فاضل براہمن ماضی، حال اور مستقبل کہتے ہیں وہ اتھینر میں بندھی ہوئی اور پروئی ہوئی ہے دھاگے کی طرح۔“

گورجی کہتی ہے۔

”مرحبا جین واکلیہ! کیونکہ تم نے اس سوال کا ٹھیک ٹھیک حل پیش کیا ہے۔ اب دوسرے سوال کیلئے تیار ہو جاؤ۔ لیکن اتھینر کس پر بندھا ہوا ہے یا پرویا ہوا ہے دھاگے کی طرح؟“

۔۔۔ جین واکلیہ جواب دیتا ہے۔

”یہ وہ ہے گورجی ! جس کو برہمن لازوال غیر ثانی اور امر کہتے ہیں، یہ کیف ہے نہ لطیف مختصر ہے، نہ طویل، اس میں خون ہے نہ پکنائی، نہ تاریکی نہ ہوا نہ اتھیر نہ ٹولٹو نہ بصارت، نہ سماعت، نہ گویائی، نہ گرمی نہ ساسی، نہ چہرہ نہ نام، یہ امر ہے ہر دھرم میں ہے یہ موت سے نا آشنا اور نڈر اور لازوال ہے۔ نہ یہ کھلی ہوئی ہے نہ بند ہے، نہ یہ اول نہ یہ آخر نہ اس کا کوئی خارج ہے نہ باطن یہ ایسی نظر ہے جیسے دیکھا نہیں گیا، ایسی آواز جو کبھی سنی نہیں گئی، ایسی سوچ جو کبھی سوچی نہیں گئی، اس کے علاوہ کوئی ہستی نہیں جو دیکھتی سنتی ہو یا سوچتی ہو اس امر اور لازوال ہستی پر اتھیر پردیا ہوا یا بندھا ہوا ہے دھلگے کی طرح“ (۱۶)

اس پر ویکانوکی لڑکی گورجی مطمئن ہو جاتی ہے اس مکالمہ میں سنجی والکیہ گورجی کو یہ فلسفیانہ نکتہ ذہن نشین کراتا ہے کہ حقیقت مطلق اتھیر سے بھی زیادہ لطیف ہے یعنی آخر میں کائنات کی ہر شے اتھیر جیسی لطیف اور ان دیکھی حقیقت میں تحلیل ہو جاتی ہے لیکن آخر میں خود اتھیر بھی اپنے سے زیادہ لطیف اور ان دیکھی حقیقت کا ایک ادنیٰ مظہر ہو کر رہ جاتا ہے۔ جس پر اس کی ہستی کا انحصار ہے۔

ان علمی مناظروں، مباحثوں، اور مکالمات و حکایات سے ہم اس نتیجہ تک پہنچتے ہیں کہ اپنید میں انسان کی نجات کیلئے ”گمان مرگ“ (Mama maraga) یعنی علم و تفکر و وجدان ایک لازمی عنصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنید میں فرد کی زندگی کا معراج کمال ان الفاظ میں ظاہر کیا گیا ہے۔ ست، ست، ست، اند (Sat sat Ananda) ست کا مطلب ہے وجود مطلق، ست کا مطلب ہے صداقت مطلق اور اند کے معنی ہیں لطیف احساسِ مسرت اور یہ تینوں کیفیات صرف صحیح علم کے حصول سے فرد کو حاصل ہو سکتی ہیں۔ ہمیں گناہے لگا ہے بعض اپنید میں ایسے مکالمات بھی مل جاتے ہیں جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس دور کا ہندو معاشرہ ذات پات کی تفریق سے بالاتر تھا۔ تیسریہ اپنید (Taittiriya Upanishad) میں یہ واقعہ درج ہے کہ جانا لا

کا ٹرک سیتا کام براہمن کارن کے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہنچنے کا معنی ہے اور اس مقصد کے لئے وہ ایک فاضل بڑھمن گوتم کے پاس جاتا ہے اور اس سے درخواست کرتا ہے "جناب امیں آپ کی رہنمائی میں براہمن کارن بننا چاہتا ہوں" گوتم اس سے پوچھتا ہے "اے دوست! تمہارا کس خاندان سے تعلق ہے؟" وہ جواب دیتا ہے "مجھے کچھ پتہ نہیں میرا کس خاندان سے تعلق ہے؟" ایک مرتبہ میں نے اپنی ماں سے اپنے خاندان کے شجرہ نسب سے متعلق پوچھا تھا "میری ماں کا جواب یہ تھا "اپنی جوانی میں جب میں ایک خادمہ کی حیثیت سے غفلت گھسروں میں کام کرتی تھی، اس وقت میں نے تمہیں جنم دیا تھا مجھے کچھ پتہ نہیں کہ تمہارا کس خاندان اور کس ذات سے تعلق ہے؟" اس پر گوتم کہتا ہے "سیتا کام! میں براہمن کارن تک پہنچنے میں یقیناً تمہاری مدد کروں گا کیونکہ میں سمجھتا ہوں کہ تم میں اس مرتبہ تک پہنچنے کی پوری صلاحیتیں ہیں۔" (۱۶)

ڈاکٹر رادھا کرشنن اس واقعہ کو بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اپنیشد میں انسان کا کردار اور اس کے علم کی پیشگی ذات پات کے تصور سے زیادہ اہمیت کی حامل تھی ہم خود دیکھ سکتے ہیں کہ براہمن گوتم سیتا کام کو اپنا شاگرد بنانے پر تیار ہو گیا۔ حالانکہ وہ حرام کی اولاد تھا۔ اور اس کے خاندان اور ذات پات کا بھی کچھ پتہ نہیں تھا گوتم نے اپنے وجدانی علم سے اس تھوڑی سی گھنگو میں اس کے کردار اور شخصیت میں کچھ ایسی خوبیاں دیکھیں جس سے وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اس میں براہمن کارن جیسے اعلیٰ ترین مرتبہ تک پہنچنے کی اہلیت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اپنیشدی دور کے روشن خیال معاشرے نے وہ تمام رکاوٹیں دور کر لی تھیں اور وہ تمام حدود پھیلاؤ کی تھیں جو انسان کے ذہنی اور روحانی ترقی کیلئے زبردستی قابل تھیں اپنیشدی دور کے اس فلسفیانہ منہاج پر ترقی پسندوں کی گرفت خاصی مضبوط ہو گئی تھی۔ اور بدقسمتی خیال علماء اور فلاسفہ نے اپنی برتری کا لوہا معاشرے میں پوری طرح منوایا تھا۔

یہ اسد قابل ذکر ہے کہ دنیا کے کسی اور ملک میں ایسی سے قبل یا اس کے بعد ایسی کوئی مثال نہیں ملتی جب اہل حکمت و دانش کو معاشرے میں ایسا امتیازی مقام ملا ہو۔

اور وہ اس قدر منزلت کے حامل رہے ہوں۔ علم اور فلسفہ کا ایک سنہری دور
 سوفسطائیوں، سقراط، افلاطون اور ارسطو کے زمانے میں یونان میں بھی آیا تھا لیکن یہی
 اس یونانی فلسفہ میں رجعت پسندی کی بول آتی ہے افلاطون اور ارسطو اشرافی طبقے سے
 تعلق رکھتے تھے اور یہی وجہ تھی کہ وہ جسمانی کام کرنے والے مزدوروں (Manual
 Labourers) سے نفرت کرتے تھے افلاطون نے اپنی ری پبلک (علم
 حاکمانہ) میں باعقوں سے کام کرنے والے محنت کشوں کو جن پر ملک کی کل
 معیشت کا دارومدار تھا اپنی ری پبلک میں سب سے چلا درجہ دیا تھا۔ اس کے نظریے
 کے مطابق جسمانی کام کرنے والے لوگ روحانی اور ذہنی ترقی کے اہل نہیں تھے ارسطو
 نے اپنی پالیٹکس (Politics) میں محنت کشوں اور غلاموں کا کٹی جگہ بڑی عقارت کا
 تذکرہ کیا تھا۔ اور اس نے ان لوگوں کو ووٹ ڈالنے کے حق سے بھی محروم کرنے کی تجویز
 پیش کی تھی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ یونان کے یہ فلاسفہ غلاموں کو ممکن انسان ماننے کے
 لئے بھی تیار نہیں تھے لیکن اس غیر انسانی رجعت پسند یونانی فلسفہ کے برعکس ایشیائی فلسفہ
 پر انسان پرستی اور ترقی پسندی کے عناصر ہیں خاصے غالب نظر آتے ہیں کیونکہ یہاں پر
 انسان چاہے اس کا تعلق کسی بھی طبقے خاندان نسل یا ذات سے ہو، علمیت کے اعلیٰ ترین مدارج
 تک پہنچنے کا اہل ہے۔ فلسفیانہ نقطہ نظر سے ایشیائی پرناقدین نے خاصے اعتراضات کئے ہیں۔
 مثلاً ایشیائی حقیقت مطلق کو ایک تجریدی اور لاشعری حقیقت (Impersonal
 Principle) کے مماثل بتایا گیا ہے اور فرد کا معراج کمال اور اس کی نجات اخروی
 اس امر میں مضمحل بنائی گئی ہے کہ وہ اپنی محدود انا اور فانی وجود کو اس حقیقت میں ضم
 کر دے۔ ناقدین کا نکتہ اعتراض یہ ہے کہ یہ لاشعری اور تجریدی حقیقت جس کا مادی
 تصور محال ہے اور جس کاوقوف بھی فہم عامہ یا تمہیل سے ممکن نہیں کسی طرح عام آدمی
 کے لئے نجات کا ذریعہ بن سکتی ہے؟ کیونکہ اس کے وجود کے متعلق شک و شبہ
 کی خاصی گنجائش ہے۔ اگر فرد اپنی خودی کو جو کہ ایک مادی اور مثبت حقیقت ہے تجریدی
 میں ضم کر دے تو کیا وہ خود اپنے اس مادی وجود سے محروم نہیں ہو جائے گا؟ حقیقت

یہ ہے کہ اپنیدی فلسفہ ستریت (Mythicism) کے معانی ہے اور ان تمام اعتراضات کا اطلاق اس فلسفے پر کیا جاسکتا ہے جس سے ستریت (Mythicism) بھی برا نہیں ہے مثلاً ستریت میں فنا نے خودی (Self-annihilation) کو انسان کا سرچشمہ کمال بتایا گیا ہے۔ یعنی فرد کی ذات کا انتہائی مصلوح اس حقیقت میں مضمر بتایا گیا ہے کہ وہ اپنی محدود ذات کو اس ہستی مطلق میں ضم کر لے لیکن یہ سوال جائز طور سے ذہن میں ابھرتا ہے کہ کیا اس منزل تک پہنچنے پر فرد اپنے انفرادی وجود سے محروم نہیں ہو جائے گا؟ اس اعتراض کا جواب یہی اپنیدی میں مل جاتا ہے۔ اپنیدی شارحین یہ تاویل پیش کرتے ہیں کہ فنا نے خودی میں فرد اپنی ذات کے جوہر سے محروم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے وجود کی صرف ان صفات سے نجات حاصل کرتا ہے جو کہ کائناتوں اور لوگوں سے پر ہیں۔ اور جنہوں نے اس کو جنم جنم کے چکر اور مایا کے جال میں گرفتار کر رکھا ہے۔ فنا خودی دراصل پاکیزگی "نفس" کے مترادف ہے اور اس منزل تک پہنچنے کے بعد انسان اپنے تمام آسمانی اور مثبت صفات کے ساتھ ہستی مطلق کا ایک ادنیٰ جزو بن کر رہ جاتا ہے۔ اور اس کی ذات اس میں گم ہو جاتی ہے اور اس طرح وہ لا فانیات سے ہمکنار ہو جاتا ہے۔ * برہم اپنیدی کے اس اقتباس سے اس نکتہ کی تشریح پوری طرح ہو جاتی ہے۔

* جس طرح ایک بہتا ہوا دریا سمندر میں گم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دانش مند اسم اور صورت (نام، روپ) سے آزاد ہو کر اس الہی ذات سے جا ملتا ہے جو ان سب سے ماوراء ہے۔ (۱۸)

یعنی دریا جس طرح اپنے آپ کو سمندر کے حوالے کرنے سے اپنی ہستی سے محروم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنے محدود وجود سے لا محدود وجود کا حامل ہو جاتا ہے اسی طرح عالم اور صاحبِ حکمت بھی اس برہمن میں اپنے آپ کو ضم کر کے آفاقی اور ماورائی وجود کے حامل ہو جاتے ہیں۔ مشکوٰۃ جاریہ، رامانج اور رامانند نے اس نکتہ پر تاویل پیش کرنے کی کوشش کی ہے کہ برہمن کوئی لاشعری یا تجریدی ہستی نہیں جو فرد کی انانیت

اور قد و مادی وجود سے متصادم ہو بلکہ براہمن سے ہم آہنگی اور ملاپ پیدا کرنے کا مطلب ہے کہ عالم مظاہر سے اور سراب سے نجات حاصل کر کے عالم حقیقت کی قربت حاصل ہو۔ لیکن ان تاویلات سے ایک منطقی اور سائنسی ذہن کی تشفی نہیں ہوتی ہمیں ان کے مطالعہ سے بعض اوقات یہ تاثر ملتا ہے کہ یہ دنیا غیر حقیقی ہے اور جب تک انسان اس سنسار کے چکر میں رہے گا اور اپنی طبعی اور جسمانی تقاضوں اور جبلتوں کا اسیر رہے گا وہ مکتی سے محروم رہے گا۔ اور ابدی نجات صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب وہ عالم آب و گل سے قطع تعلق کرے اور اپنی طبعی اور نفسانی خواہش کو کچل کر رکھ دے یعنی فرد کا معراج کمال یہ ہے کہ وہ ترک دنیا اور نفس کشی کی طرف متوجہ ہو اس فلسفہ میں ہمیں کئی جگہ دنیا دشمنی اور عالم آب و گل سے نفرت کا ایک تصور بھی ملتا ہے۔ مادی عالم کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ "مایا" ہے۔ ڈاکٹر رادھا کرشنن نے اس اعتراض کا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اپنید میں مادی عالم کو دھوکے یا سراب کے معاملہ میں بتایا گیا۔ بلکہ اس مادی دنیا کی حقیقت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے۔ مایا دراصل عالم مظاہر میں جیسی مطلق کا ایک خارجی اور مادی پیکر ہے دوسرے الفاظ میں مایا (جیسا کہ میں پہلے لفظ میں اس نکتہ کی پوری طرح مراعیت کو چکا ہوں) براہمن ہی کا ایک مادی مظہر ہے اور وہ براہمن سے الگ اپنا تشخص برقرار نہیں رکھ سکتی۔ یہ اپنید کا وحدت الوجودی (Pantheistic) پہلو ہے مایا کا لفظ اپنید میں بار بار استعمال ہوا ہے۔ لیکن یہ نظر ختم معنی کا حامل ہے کہیں اس کا مطلب ہے دیوتاؤں کی تخلیقی صلاحیتوں کا اظہار کہیں اس کا مطلب ہے وہ قوت جو کائنات کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ کہیں اس کا مطلب ہے دھوکا، سراب، تفع اور تضاد۔ مایا دراصل براہمن کا خارجی روپ ہے۔ وہ تجزیہ اور غیر شخصی براہمن اپنے آپ کو جب "نام، روپ" (نام اور صورت) کے مادی پیکر میں ڈھالتا ہے تو وہ "مہلاتا ہے۔ لیکن یہ مایا صرف اس وقت دھوکہ، سراب اور تضاد کی شکل اختیار کرتا ہے۔ جب ہم دنیا کی برائے کو براہمن سے علیحدہ کر کے دیکھتے ہیں اور جب ان میں ہمیں کوئی داخلی روحانی اور منطقی ربط نظر نہیں آتا ہے اور اسی لاطمی اور

جہالت کی وجہ سے ہم اپنی طبعی اور نفسانی خواہشات کے اسیر ہو جاتے ہیں۔ اور جہالت تعصب، منافقت اور صراب کے اندھیروں میں بھٹکتے رہتے ہیں لیکن جب ہمیں حقیقت مطلق سما عرفان حاصل ہو جاتا ہے تو ہم فطرت اور انسان، اور انسان اور خدا میں ایک داخلی اور منطقی رشتہ استوار ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں یہاں تک کہ کائناتِ صنیر (آتما)

کائناتِ کبیر (برہمن) سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے اور یہاں ہمیں مایا برہمن کے مادی پیکر میں نظر آتی ہے جو صراب دھوکے اور تضاد میں کسی کو مبتلا نہیں کر سکتی اور اس سے اسی طرح ملاپ ممکن ہے جس طرح تجسیدی برہمن سے نفاذ مایا کی ان تاویلات سے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ یہ اعتراض غلط ہے کہ اپنیدی فلسفہ میں دنیا دشمنی نفسی کٹی اور ترک علائق کے پہلو غالب ہیں اپنیدی میں عالم خارج کے صرف ان پہلوؤں سے منہ موڑنے کی تلقین کی گئی ہے جسکا اظہار تعصب، جہالت، جھوٹ، منافقت، تضاد اور دھوکے میں ہوتا ہے اور جو انسان کے روحانی ارتقاء کے لئے زبردست رکاوٹیں کھڑی کر دیتے ہیں۔ لیکن ان مثبت حقائق کے باوجود بھی اپنیدی فلسفہ کا اگر ہم منطق کی مدد سے نقد کر جائزہ لیں تو اس میں ہمیں خاصی خامیاں نظر آتی ہیں۔ لیکن اس فلسفہ پر اعتراض کرتے وقت ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ یہ فلسفہ اس دور کی پیداوار تھا جب یورپ اور ایشیا کا بیشتر حصہ جہالت کے اندھیروں میں ڈوبا ہوا تھا۔ اور دنیا کے بیشتر علاقوں میں انسان نیم مہذب اور نیم وحشیانہ طور پر زندگی گزار رہا تھا۔ یونان اور مشرق وسطیٰ میں ابھی حکمت و دانش کی شمعیں روشن نہیں ہوئی تھیں اور جب یہ شمعیں دیاں روشن ہوئیں اور جہالت کی تاریکیاں چھٹنے لگیں تو لوگوں نے دیکھا کہ وہ بھی اپنی سوچ اور اپنے تفکر میں اپنیدی مہذب و ذہن سے آگے نہیں جاسکے بلکہ ان کی برابری کا بھی دعویٰ نہیں کر سکے۔

آخر میں ایک امر کی طرف توجہ دلانا چاہوں گا۔ اپنید پر ایک اعتراض یہ

بھی ہے کہ یہ دیومالائی توہمات سے متبراً نہیں

اپنیدی مذہب پوری طرح ویدوں کے مظاہری اور تجسی (Animistic and

Anthropomorphic) مذہب سے نجات حاصل نہیں کر سکا تھا

یہ اعتراض خاصی حد تک درست ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایشیائی دور کا ہندو ذہن بتدریج ترقی کی طرف مائل تھا لیکن وہ ویدوں کے دیومالاؤں سے پوری طرح نجات حاصل نہیں کر سکا تھا۔

خلاسی آف انڈیا کے مصنف ڈاکٹر ہانس سٹسمر کا کہنا ہے کہ یونان میں تھالیمس پراکلیس اور اس کے بعد سقراط کے زمانے سے جو عقلیت اور تجریدیت کا دور شروع ہوا اسی وقت سے وہاں الیڈ اور اوڈیسی کے دیوتاؤں کے خلاف ایک شدید رد عمل معاشرے میں پیدا ہونا شروع ہوا یعنی یونان میں فلسفہ نے دیومالا کو پس پشت دھکیل دیا لیکن اس کے برعکس ہندوستان میں فلسفہ کے آغاز سے دیومالا کو کوئی نقصان نہیں پہنچا۔ ایشیائی فلسفہ کی باریکیوں اور پیچ و خم کے ساتھ ساتھ دیومالائی حکائیں بھی اسی بھرپور انداز میں ملتی ہیں بلکہ ان دیومالائی حکایتوں میں بہت سے فلسفیانہ رموز و نکات پوشیدہ ہیں۔ یہ ہندو ذہن کا ایک عجیب تضاد ہے۔ لیکن میرے اپنے استدلال کے مطابق فلسفہ اور دیومالائی یہ آمیزش اور امتزاج جو ہمیں اس اولین ہندو سماج میں ملتا ہے ایک ترقی پسند فکر کا غماز ہے کیونکہ وہ دیومالائی سوچ جس میں فلسفہ کی باریکیاں چھپاؤ میں مری نظر میں ایک ترقی پسند سوچ کی حامل ہے۔ ایشیائی فلسفہ اپنی تمام تر خامیوں کے باوجود ہندو فلسفہ کی تاریخ میں فسرازی کی نشاندہی کرتا ہے۔

لیکن انسوکس جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے ایشیائی سماجیہ فلسفہ امتزاج ہندو معاشرے میں زیادہ عرصہ قائم نہیں رہا اور ہندو معاشرہ اس نشیب و فراز کی کیفیت سے دوچار ہوتا رہا۔ جہاں کبھی رجعت پسندی کا غلبہ رہا تو کبھی ترقی پسندی کا تاریخ کے اس دلچسپ مذاق کا ہندو عوام کافی عرصے تک شکار رہے۔

3۔ بھگوت گیتا کا فلسفہ

PHILOSOPHY OF B H A G W A T G I T A

بھگوت گیتا (۱) ہندوستان کی ایک عظیم رزمیہ نظم ”مہا بھارت“ کی کتاب چھساہرون کے تیسویں باب پر مشتمل ہے اور اس کا تعلق شروتی (Smriti) ادب سے نہیں بلکہ اسمرتی (Smriti) سے ہے۔

پچھلے باب میں ہم نے دیکھا کہ اپنیشد میں براہمن کا تصور ایک تجریدی اور غیر مادی حقیقت کے نمائندہ ہے۔ لیکن براہمن کا یہ غیر تصور ایک عام اور سطحی ذہن کیلئے ناقابل قبول تھا۔ اور یہی وجہ تھی کہ عوام انسان جو فلسفیانہ موٹو گائیڈ اور تجریدی انکار کی باریکیوں سے نااہل تھے۔ براہمن کے اس فلسفیانہ تصور سے کوئی جذباتی اور روحانی تسکین حاصل نہیں کر سکتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اپنیشد کا یہ تجریدی فلسفہ اور مذہب صرف فلسفیوں تک محدود ہو کر رہ گیا اور عام انسانی ذہن جو مادی پسند میں حقیقت مطلق کا متلاشی تھا اس فلسفہ سے متنفر اور بھاگتا رہا۔

بھگوت گیتا کے فلسفہ کا جو ہر بھی اپنیشد ہی سے ماخوذ ہے۔ یعنی اس نکر کی جڑیں بھی اپنیشد ہی میں پیوست ہیں لیکن بھگوت گیتا میں ہمیں ایک واضح اور انقلاب انگیز تبدیلی نظر آتی ہے جس سے اس دور کا ہندو معاشرہ دوچار ہو رہا تھا۔ اور وہ تبدیلی یہ تھی کہ اپنیشد کی یہ تجریدی اور غیر مادی حقیقت جسے ”براہمن“ کہتے ہیں ایک مادی پسند میں ڈھل کر رہ جاتی ہے۔ یعنی حقیقتِ اولیٰ انسانی شکل میں دھرتی پر اتر آتی ہے تاکہ عوام انسان اس سے براہ راست تعلق اور ہم آہنگی پیدا کر سکیں۔ ان معنوں میں بھگوت گیتا کا مذہب اپنیشد کے برعکس ایک عوامی مذہب کی سطح تک اتر آتا ہے

دوسری اہم بات گیتا میں یہ ہے کہ اس میں قبل از آریائی اور آریائی عناصر کا ایک حسین امتزاج موجود ہے۔ یعنی اس میں قدیم ہندوستان کے تمام روایتی و لہجائی نگرہا پنچوڑ موجود ہے۔ مثلاً اس میں ویدوں، اپنشد، یوگا، سانکھیہ، جینی مت اور بدھ مت کا ایک حسین امتزاج موجود ہے۔

”فلاسفی آف انڈیا“ کے مصنف ڈاکٹر سمر (2) رقم طراز ہیں کہ یوگا اور سانکھیہ کے فلسفہ میں قبل از آریائی اثرات موجود ہیں گیتا کے فلسفہ نے وید اور اپنشد کے ساتھ ساتھ یوگا اور سانکھیہ کے بہترین اجزاء کو اپنے اندر سمیٹ لیا تھا۔ گویا گیتا دراوڑی اور آریائی تہذیب کے ایک حسین سنگم کی نمائندہ نظم ہے۔

گیتا اسی لئے مختلف انجیال مکاتب نے نئے نئے فکر کا مجموعہ ہے اور جیسا کہ میں آگے چل کر واضح کروں گا اس میں ایک منطقی اور سائنسی ذہن کے لئے خاصے تضادات موجود ہیں اور اسی لئے فلسفیانہ نقطہ نظر سے اس کو وہ اہمیت نہیں دی جاسکتی جو اپنشد کو حاصل ہے۔ ایک طرف گیتا میں ہمیں انسان پرستی اور انسان دوستی کا ایک اعلیٰ اخلاقی تصور ملتا ہے۔ وہیں دوسری طرف اس میں ہندو دھرم کے اس نکتہ پر خاصا زور دیا گیا ہے جس سے ذات پات کے تصور کو جلا ملتی ہے۔

گیتا کے زمانہ تصنیف کے تعین کے سلسلے میں ہندوستان کی ابتدائی تاریخ ہماری

کوئی راہنمائی نہیں کرتی ہندو فلسفہ کے مشہور مصنف پروفیسر گارب گیتا کا زمانہ تصنیف ۲۰۰ ق م قرار دیتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر رادھا کرشنن کے مطابق اس کا زمانہ تصنیف ۵۰۰ ق م تک جاتا ہے۔ گیتا میں شری کرشن (3) کا کردار نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ شری کرشن ایک تاریخی شخصیت تھے۔ اور ان کا تعلق متھرا کے ”وادو“ خاندان کی ”سات وات“ شاخ سے تھا۔ قدیم ہندو روایت کے مطابق شری کرشن وشنو کے اوتار تھے۔ لیکن اگر ہندو تاریخ کا بغور مطالعہ کیا جائے تو یہ حقیقت واضح ہوگی کہ کرشن کو اوتار کا یہ درجہ بہت بعد میں حاصل ہوا۔ غالباً اس کا سہرا ان کے پرستاروں کے سر ہے۔ جو ان سے روحانی اور جذباتی لگاؤ رکھتے تھے۔ وشنو کو رنگ وید میں سورج

دیوتا کا درجہ حاصل تھا۔ کرشن جس معاشرہ کی پیداوار تھے وہاں وشنو یعنی سورج کو تمام دیوتاؤں پر فوقیت اور برتری حاصل تھی۔ غالباً اس تصور کے تحت کرشن کو بھی وشنو کے مماثل سمجھ لیا گیا تھا۔

ڈاکٹر رادھا کرشن کے مطابق گیتا کا فلسفہ اپنید کے ”اُپسان“ اور ”بھاگوات مذہب“ سے ماخوذ ہے۔ جو کرشن کے زمانے میں متھرا میں رائج تھا۔

بہت سے ہندو فلسفہ، ناقدین اور شارحین کا خیال ہے کہ گیتا کا اُپدیش تلم تر علامتی اور استعاری ہے اور ان کا خیال ہے کہ ان استعاروں، علامتوں، اشاروں اور کنایوں کی تعبیر (Decipher) کرنے کے بعد ہی اس کے فلسفیانہ خدخال ہم پر پوری طرح واضح ہو سکتے ہیں۔ اگر گیتا کو اس کے علامتی پس منظر میں دیکھا جائے تو کورو اور پانڈو کی جنگ نیکی اور بدی کی جنگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ کورو کثیر کا میدان (جہاں کورو اور پانڈو کے درمیان میں مشہور جنگ ہوئی تھی) ”دھرم کیشتر“ (Dharmakshetra) بھی کہلاتا ہے۔ یعنی وہ میدان جہاں ”دھرم“ یعنی نیکی کا فیصلہ ہوتا ہے دھرم کثیر کا مطلب ہے ”نیکی کا میدان“ (Battle of righteous ness) یعنی وہ میدان جہاں نیکی آزمائش میں ڈالی جاتی ہے اور بدی سے نبرد آزما ہوتی ہے۔ گیتا کے آغاز میں کورو کا باپ دھرت شاستر اپنے استاد اور رتھ بان سماجیہ سے پوچھتا ہے :

”اوسماجیہ ! دھرم کیشتر کے میدان میں جہاں میرے آدمی اور پانڈو کے لڑکے جمع ہوئے تھے اور ایک دوسرے سے جگ کیلے بیتاب تھے ان پر کیا گزری ؟“ (۴)

اس جنگ میں شری کرشن ارجن کے رتھ بان تھے رتھ بان کی علامت ہندو اور یونانی دیو مالاکی افکار میں نمایاں اہمیت کی حامل ہے۔ افلاطون کے مطابق جسم ایک رتھ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جبکہ روح رتھ بان ہوتی ہے۔ رتھ بان رتھ کو چلاتا ہے۔ یعنی جسم کو روح کی راہنمائی کی ضرورت ہوتی ہے جس کے بغیر اس کی نجات ممکن نہیں۔ ہندوستان کی دیو مالاکی علامتوں میں بھی رتھ بان کی یہی معنویت ہے ارجن ایک ایسا کردار ہے جو

تشکیک پسندی، توہم چہانت اور نفسیاتی الجھنوں کا شکار ہے۔ اسے حقیقت کا علم نہیں۔ لیکن وہ ازلی وابدی حقیقت کا متلاشی ہے اس کا ذہن منتشر خیالات کا حامل ہے۔ یعنی اسی کا وجود مکمل طور سے ابتری اور انتشار کی کیفیت میں مبتلا ہے۔ نیکی اور بدی کا کوئی واضح معیار اس کے ذہن میں نہیں وہ اپنی زندگی کے متعلق اہم فیصلے کرنا چاہتا ہے لیکن فیصلہ کرنے کی قوت سے یکسر محروم ہے جب وہ اپنے رشتہ داروں، عزیزوں، ہم وطنوں اور استادوں کو اپنے مد مقابل دیکھتا ہے تو وہ انتہائی دکھ اور شرمندگی محسوس کرتا ہے اور کرشن سے مخاطب ہو کر کہتا ہے :

” جب میں اپنے ہی لوگوں کو دیکھتا ہوں کہ وہ ایک دوسرے کے مد مقابل ہیں اور لڑنے کے لئے بے چین ہیں تو او کرشن! میرے بازو شل ہو جاتے ہیں۔ میرا گلا سوکھ جاتا ہے میرے جسم پر لرزہ طاری ہو جاتا ہے اور میرے بال کھڑے ہو جاتے ہیں۔ کتمان میرے ہاتھوں سے گر پڑتی ہے اور میری چھتری جلنے لگتی ہے اور میں سیدھا کھڑا بھی نہیں ہو سکتا اور ذہن کام کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔“ (5)

ارجن کا یہ انتشار زدہ اور تشکیکی ذہن اس دور کی عکاسی کرتا ہے جب مختلف انجیال اور متضاد نظریات اور افکار کی معاشرے میں بھر مار تھی۔ ویدیوں اور برہمنی مذہب و فلسفہ کے ابتدائی خدوخال مدہم پڑتے جا رہے تھے اور معاشرہ انسانی کا شکار تھا نیکی، بدی اور مکتی کا کوئی آفاقی و مابعد الطبیعی معیار باقی نہیں رہا تھا۔ کرشن ارجن کے ہاتھ بان تھے۔ یعنی کرشن کا وجود ارجن کی روح کے مماثل تھا۔ یعنی وہ ارجن کے روحانی پیشوا تھے جس طرح سماجیہ جس کو دھرت شاستر کے ہاتھ بان کا درجہ حاصل تھا دراصل ان کے روحانی پیشوا تھے۔ شری کرشن کا ابدیش جو انہوں نے ارجن کو دیا اس کی بے چین روح کے لئے ایک امرت کی حیثیت رکھتا ہے جو انہوں نے یہ نظم آگے بڑھتی جاتی ہے ارجن کے ذہن کی تاریکی چھٹنے لگتی ہے۔ کرشن ان کو علم

عسرنان اور سلوک کے منازل طے کراتے ہیں۔ اور آخر میں ارجن کے ذہن میں پھر اُڑاؤ، توازن اور استحکام پیدا ہو جاتا ہے اور جب گیتا کے گیارھویں باب میں ارجن حقیقتِ مطلق کا اس کی حقیقی شکل میں دیدار کرتا ہے تو اس کی بے چین روح ابدی سکون و مسرت سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ تشکیلیت، جمالت، اہام اور بدی کے اندھیار بے چھٹ جاتے ہیں یہ تھا گیتا کا استعارہ اور علامتی پس منظر جس میں ستریتی اور مابعد الطبیعیاتی فلسفیوں کیلئے کافی گہرے رموز و زکات موجود ہیں۔

اب آئیے گیتا کے فلسفہ کی طرف پہلے باب میں ارجن جب اپنے رشتہ داروں، عزیزوں اور استادوں کو مد مقابل دیکھتا ہے تو اس کا ضمیر اسے بری طرح ملا کر رہا ہے اور وہ تشکیک اور تذبذب کا شکار ہو جاتا ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ کرشن اور ارجن کا تعلق کھتری ذات سے تھا۔ اور ان کے دھرم کے مطابق لڑائی سے منہ موڑنا ایک عظیم گناہ کے مترادف تھا کرشن ارجن کو یہاں دھرم کی تعلیم دیتے ہیں۔ ”دھرم“ کا لفظ ہندو مذہب اور فلسفہ میں گہری معنویت کا حامل ہے۔ دھرم کا لفظ سنسکرت کے لفظ ”دھرم“ (Dharma) سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے سہارا دینا، توازن قائم رکھنا (Support, uphold, that which holds together) اس کے علاوہ دھرم اور بہت سے معانی میں استعمال ہوا ہے مثلاً قانون، رسم، ذات پات، مذہب، فرض، خیر اور انصاف کو روک کر کشتی کا میدان جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں ”دھرم کثیر“ بھی کہلاتا ہے جس کا مطلب ہے وہ میدان جہاں دھرم کا فیصلہ ہوتا ہے یا جہاں دھرم قائم ہوتا ہے۔ قدیم روایت برہمنی مذہب کے مطابق ہر شخص ایک خاص دھرم سے پیدائشی وابستگی رکھتا ہے اور اگر وہ شخص اپنے وجود کے معراج کمال تک پہنچنے کا متمنی ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے دھرم یعنی اپنی ذات کے شخص پر قائم رہے گیتا میں دھرم کے اس نکتہ پر زور دیتے ہوئے ایک جگہ کہا گیا:

وہ شخص بہتر ہے جو اپنے دھرم کے مطابق کام کرتا ہے

چاہے وہ بھدے طریقہ سے وہ کام انجام دے رہا ہو بجائے

اس کے کہ ہم دوسرے کے کام کو وہ احسن طریقے سے

انجام دے۔“ (6)

منو کے دھرم شاستر میں بھی ذات پات کے مطابق دھرم پر قائم رہنے کی تلقین کی گئی ہے۔ نیز ہندو روایت میں یہ تصور بھی کارفرما ہے کہ جو شخص اپنے دھرم پر پوری طرح قائم رہے گا وہ ابدی نجات سے ہمکنار ہوگا۔ اسی طرح اس کائنات کا بھی ایک دھرم ہے۔ کائنات کا نظام بھی ایک دھرم کے تابع ہے۔ یعنی ایک خاص اصول کے تحت چل رہا ہے اور کسی اور کے دھرم میں مداخلت کا مطلب کائنات کے نظام کو درہم برہم کرنا ہے۔ دھرم کے مفہوم کو پوری طرح ذہن نشین کرنے کے لئے میں تاریخ سے ایک دلچسپ اقتباس پیش کرتا ہوں۔

ایک مرتبہ موریہ خاندان کا مہاراجہ اشوک اپنے امراء اور درباریوں کے ساتھ پاٹلی پتر میں اپنے غوام کے درمیان گھرا ہوا تھا اس کے سامنے گنگا کی موصیں ٹھاٹھیں مار رہی تھیں۔ اشوک نے اپنے وزیروں سے ایک سوال پوچھا۔

”کیا کوئی شخص ہے جو اس عظیم گنگا کا رخ بدل دے؟“
اس کے وزیروں نے جواب دیا ”مہاراج! یہ تو بہت ہی مشکل کام ہے۔“

وہیں پر ایک درباری طوائف جس کا نام بندومتی تھا کھڑی ہوئی
مرحقی جب اس نے اشوک کا سوال سنا تو کہنے لگی ”جہاں تک میرا تعلق ہے۔ میرا گزارہ میرے جسم پر ہے اور میرا پیشہ انتہائی ذلت آمیز ہے لیکن اگر بادشاہ کو منظور ہے تو میں صلاقت کا ایک عظیم کارنامہ اس کے سامنے پیش کر سکتی ہوں اور اس نے صداقت کا یہ کارنامہ (act of
truth) انجام دے دیا یعنی گنگا کا رخ بدل دیا۔ جب بادشاہ نے یہ منظر دیکھا تو اس نے پوچھا ”گنگا کا رخ کس نے بدل دیا؟“

اس کے ذریعوں نے جواب دیا "مہاراج ! طوائف ہندومتی نے آپ کا سوال سنا اور صداقت کے کارنامے کے ذریعے گنگا کا رخ بدل دیا"

بادشاہ نے ہندومتی کو بلا کر پوچھا "نکیا یہ صبح ہے؟" اس نے جواب دیا "ہاں مہاراج ! بادشاہ نے غصے اور خفگی سے پوچھا "آخر تم نے یہ کارنامہ کیسے انجام دیا؟" ہندومتی نے جواب دیا "صداقت کی قوت کی مدد سے مہاراج !"

اس پر اشوک سخت برہم ہوا اور کہنے لگا "ہندومتی ! تم جو ایک شیخ ذات کی طوائف ہو اور تم جو اپنے جسم کو بیچ کر اپنا گزارہ کرتی ہو اور گناہوں اور ذلت کی زندگی میں ملوث ہو تمہارے پاس صداقت کی یہ قوت کہاں سے آگئی کہ تم نے گنگا کا رخ بدل دیا؟" اس پر ہندومتی کہنے لگی "مہاراج ! جو بھی مجھے پیسہ دیتا ہے چاہے وہ برہمن ہو یا کھتری، ویشی ہو یا شدر میں ان سب کے ساتھ ایک ہی طرح سے ملتی ہوں اور سب کو ایک ہی انداز سے نبھاتی ہوں میں کبھی کسی برہمن یا کھتری سے مرعوب نہیں ہوتی اور نہ ہی کسی شدر سے نفرت و حقارت کا سلوک کرتی ہوں میں اپنے تمام شکاکوں کی ایک ہی طرح سے خدمت کرتی ہوں یعنی میں اپنے دھرم پر پوری طرح قائم ہوں اور اسی سے مجھے وہ قوت ملی جس سے میں نے صداقت کا یہ عظیم کارنامہ انجام دیا یعنی گنگا کا رخ بدل کر رکھ دیا۔"

ہندومتی کی اسی مثال سے دھرم کا تصور خاصی حد تک واضح ہو جاتا ہے جیسا کہ میں اس نکتہ کی تشریح کو چکا ہوں کہ سن کائنات کا بھی ایک دھرم ہے یعنی ایک خاص ضابطے کے تحت کائنات میں توازن اور ہم آہنگی قائم ہے جب بھی کبھی بدی کی قوتوں کے فردرغ کی وجہ

سے کائنات نظام کا توازن درہم برہم ہوتا ہے یعنی دھرم کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو اس توازن کو دوبارہ قائم کرنے کے لئے کسی آسمانی رہنما یا اوتار کی ضرورت ہوتی ہے اور شنو انسان شکل میں دھرم پر اتر آتے ہیں اور برہم کی قوتوں سے نبرد آزما ہوتے ہیں اور معاشرے میں توازن قائم کرتے ہیں یہ دھرم کا مابعد الطبیعی تصور ہے۔

گیتا کے پہلے باب میں ہم دیکھتے ہیں کہ ارجن تذبذب اور تشکیک کی کیفیت میں مبتلا ہے۔ اور کرشن اُنہیں دھرم کے نقطہ نظر سے آگاہ کرتے ہیں اور انہیں دھرم کے مطابق ٹرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ ارجن کی یہ ہچکچاہٹ، مایوسی، تردد اور تشکیک کو وہ مختلف دلائل و براہین سے دور کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن اس کیلئے ضروری ہے کہ ارجن کو حقیقت کا عارفانہ حاصل ہو اور وہ اس مابعد الطبیعی حقائق کا وقوف حاصل کرے جو ملکتی حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ ہندو روایتی فکر میں فلسفہ اور عمل کوئی متضاد حقائق نہیں گیتا میں بھی یہ نکتہ نمایاں طور سے بیان کیا گیا ہے کہ ارجن کو جب تک حقیقتِ سرمدی کا عارفانہ حاصل نہیں ہو جاتا اس کی مادی شخصیت میں کوئی بہرہ گیر اور انقلاب انگیز تبدیلی وقوع پذیر نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس کے روحانی کرب اور نفسیاتی کشمکش کا کوئی علاج ممکن ہو گا۔ ارجن کرشن کے نزدیک ایک مبتدی (*deseciple Amittya*) کی حیثیت رکھتا ہے وہ اس کے اندر ایک روحانی انقلاب پیدا کرنا چاہتے ہیں تاکہ وہ مقصد میں کامیابی حاصل کر سکیں یعنی فطرت اور معاشرے کے عدم توازن کو دور کر سکیں اور اس طرح دھرم کو ایک نئی زندگی دے سکیں۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ شری کرشن ارجن کو جو تعلیم دیتے ہیں اس میں کوئی جدت ادنیٰ بات نہیں دوسرے معنوں میں گیتا کے فلسفہ کی جڑیں روایت ہی میں پیوست ہیں لیکن محکوت گیتا کا کمال یہ ہے کہ اس نے اس دور کے مختلف رجحانات و مینالانات کو اپنے اندر سمیٹ لیا تھا اور ایک اعلیٰ تر ترکیب (*Higher synthesis*) کی شکل اختیار کر لی تھی۔ جس میں ہم روایتی ہندو ذہن کا اس کے تمام تر تضادات کے ساتھ مطالعہ کر سکتے ہیں۔ ایک طرف گیتا میں ہمیں دیدوں کے بھرپور

اثرات نمایاں شکل میں ملتے ہیں جس میں ظاہرہ رسوم پر نور دیا گیا ہے گوکہ ان رسومات کے استعارے اور علامتی مفہام کو زیادہ اہمیت دی گئی ہے اور ویدوں کے دیوتاؤں کی آسمانی حیثیت اور عظمت کو تسلیم کیا گیا ہے گوکہ ان کو دشمن کے مقابلے میں ثانوی حیثیت دی گئی ہے دوسری طرف گیتا میں اپنید کے تجریدی اور غیر مادی "برہمن" کا تصور بھی موجود ہے اور کئی جگہ برہمن کو حقیقتِ مطلق بتایا گیا ہے اپنید ہی کے تصور "پنشن" میں بھگتی کا تصور موجود تھا جو بعد میں گیتا میں شامل ہوا نیز مکتی حاصل کرنے کے لئے گیتا میں علم و عرفان کو ایک لازمی شرط قرار دیا گیا تھا اور یہ نکتہ بھی اپنید ہی سے استنباط ہے۔ گیتا میں انسانی آتما (Self) کو کائناتِ صغیر (Microcosm) قرار دیا گیا تھا۔ یہ نکتہ بھی اپنید ہی سے ماخوذ ہے اپنید کے علاوہ یوگا کا سانکھیہ (Sāṅkhya) اثرات بھی ہیں گیتا میں ملتے ہیں۔

سانکھیہ میں انسان کی نجات کے لئے علم و عرفان کا راستہ تجویز کیا گیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس دہستانِ فکر میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ صرف علم کے حصول سے جہالت کی تاریکی چھٹ سکتی ہیں اور فرد سنسار اور جنم جنم کے چکر سے نجات پا سکتا ہے یہ تصور گیتا کے اندر اسی شکل میں موجود ہے۔ سانکھیہ کے علاوہ یوگا کے اثرات بھی ہمیں گیتا میں ملتے ہیں یوگا ایک عملی فلسفہ ہے اس میں جیسا کہ پچھلے باب میں واضح کر چکا ہوں وہ طریقے بتائے گئے ہیں جس کے ذریعے انسان اپنے خیالات میں پھنساؤ اور اپنی شخصیت میں توازن اور استحکام پیدا کر سکتا ہے۔ قدیم ہندو روایات میں سانکھیہ اور یوگا ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں اور یہ الفاظ ہماری توجہ کے خاص مستحق ہیں۔

'There is no knowledge like Sāṅkhya

and there is no power like Yoga." (8)

"سانکھیہ کے مقابل کوئی علم نہیں اور یوگا کے مقابل کوئی قوت نہیں"۔ ہم گیتا کا فلسفیانہ تجزیہ کرتے وقت دیکھیں گے کہ یوگا اور سانکھیہ کا فلسفہ اس میں نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔ دوسری قابل ذکر بات جس کی طرف ڈاکٹر سیر ہماری توجہ مبذول کرتے

ہی یہ ہے کہ یوگا اور سانکھیہ کی جڑیں قبل از آریائی سماج میں پیوست ہی یعنی اس فلسفہ میں قبل از آریائی عناصر موجود ہیں اور گیتا میں یوگا اور سانکھیہ کے ساتھ ویدوں کے فلسفہ کے امتزاج سے اس سماجی اور معاشرتی کیفیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ جب دراوڑی اور آریائی اقدار میں ہم آہنگی پیدا ہو رہی تھی۔ اور ایک اعلیٰ تر ثقافت ہندوستان میں جنم لے رہی تھی۔ جس میں فاتح اور مغتوح دونوں برابر کے شریک تھے بشری کرشن کی سالونی رنگت میں بھی یہ رمز پوشیدہ ہے کہ ان کی رگوں میں دراوڑی اور آریائی خون گردش کر رہا تھا یعنی وہ اس مخلوط نسل کی نمائندگی کر رہے تھے۔ جس میں نہ کوئی فاتح تھا نہ کوئی مغتوح۔

اوتار کے تصور سے بھی ہندو ذہن شروع ہی سے آشنا تھا۔ وشنو کا ماضی میں بھی کئی بار اوتار ہوا تھا۔ کبھی جالور کی شکل میں، کبھی نیم جانور اور نیم انسان کی شکل میں اور کبھی انسانی ہیرو کی شکل میں۔ اس کے علاوہ ہمیں ارجن کے تشکیک پسند ذہن میں ”چارواک“ (Charvaka) کے فلسفیوں کے اثرات ملتے ہیں۔ المختصر یہ کہ بھگوت گیتا مکمل طور سے ایک روایت پسند ہندو ذہن کی عکاسی کرتی ہے۔ دھرم کا روایتی تصور جس پر گیتا کے تار و پود قائم ہیں اسی فرسودہ رجعت پسند اور روایت پرست ہندو معاشرے کی نمائندگی کرتا ہے۔ جب ہندو ذہن اپنید اور چارواک کی ترقی پسند سوچ کے بعد ایک مرتبہ پھر جمود اور پھٹراؤ کا شکار ہو کر رہ گیا تھا۔

کرشن اس نظم میں ارجن کے مختلف سوالات کے جواب میں فرماتے ہیں کہ ازلی وابدی حقیقت یعنی حقیقتِ مطلق ”برہمن“ ہے۔ کرشن خود اپنی شخصیت کو اس حقیقتِ مطلق یعنی ”برہمن“ سے منسوب کرتے ہیں۔ اور اس نکتہ کی جگہ جگہ تشریح کرتے ہیں کہ وہ تمام دیوتاؤں، انسانوں اور کائنات کے خالق ہیں۔

ملاحظہ ہو۔

"I am the origin of all ; from Me
all (the whole creation) Proceeds.
It knowing this the wise worship me,
endowed with conviction." (9)

اور باب دس کے دوسرے شعر میں فرماتے ہیں ۔
"Neither the hosts of Gods nor the
great Sages know any origin of Me
for I am the source of the Gods and the
great sages in every way." (10)

حقیقتِ مطلق یعنی کوشن نے اپنی تخلیقِ قوت کے ذریعے جس کو "یوگا مایا" کہا
جاتا ہے۔ یہ دنیا تخلیق کی حقیقتِ مطلق دو اشکال میں اپنا اظہار کرتی ہے (جیسا کہ
یوگا اور سانکھیہ میں بتایا گیا ہے) ایک کو "پرش" (Purusha) اور دوسری کو
"پراکرتی" کا نام دیا گیا ہے۔ پرش اور پراکرتی دو مستقل ہستیاں ہیں "پرش" کے
معنی میں روح اور پراکرتی کا مطلب ہے مادی دنیا یا عالم مظاہر جس میں ہر لمحہ ارتقاء کا سفر
جاری رہتا ہے۔ پراکرتی جنم جنم اور سنسار کے چکر کی بھی ذمہ دار ہے فرد اپنے پچھلے گناہوں
کی پاداش میں اس عالم آب و گل میں بار بار جنم لیتا ہے تاکہ اپنے کرموں یعنی اعمال کی سزا
محکوم ہو جنم لینے کے بعد وہ پراکرتی کے بندھنوں میں گرفتار ہو جاتا ہے۔

پراکرتی کے بندھنوں کو "گن" (Guna) سے تعبیر کیا گیا ہے گن کے سنسکرت میں معنی ہیں
دھاگا، رسی یا بندھن (Thread, Rope or strand) دوسرے معنوں میں وہ کافنی
اور کدو تیں جو انسان کو پراکرتی کے جنجال میں گرفتار کر لیتی ہیں۔ یوگا اور سانکھیہ میں گن (Guna)
کی تین اقسام بیان کی گئی ہیں جو گیتا میں شامل ہیں۔

۱۔ ستو (Sattva)

۲۔ راج (Raja)

3۔ تم (Tama)

1۔ ستو (Sattava) کے معنی ہیں پاکیزگی، نفاست، ستھرا پن، اجالا۔

2۔ راج (Rāja) کے معنی ہیں جذبات، ہوس، توانائی، اور دنیا طلبی۔

3۔ تم (Tama) کے معنی ہیں سستی، کاہلی، تاریکی، اور جہالت۔

ہر شخص اپنے پچھلے جنموں کے اعمال کے مطابق کسی نہ کسی گن کے زیر اثر ہے اور اس گن کے غلبے سے اس کی شخصیت اور کردار کی تشکیل ہوتی ہے جو شخص نیک پاکیزہ اور الٰہوی صفات سے مقصد ہے۔ وہ ستو کے زیر اثر ہے۔ اور جو شخصی پر ہوس اور خواہشات کا غلبہ ہے وہ راج کے تابع ہے۔ اور جو شخص جہالت بے علمی کاہلی اور سستی کا شکار ہے اس پر "تم" کا اثر ہے۔ اگر فرد مکتی کا طلب گار ہے تو اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ ان گن کے بندھنوں سے اپنے آپ کو پوری طرح آزاد کر لے گا تو ستو بھی ایک قسم کا بندھن ہے جس سے نجات حاصل کرنا ضروری ہے۔

جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں گیتا کے فلسفے کے مطابق فطرت کا ارتقاء اور اس کی تمام تر تبدیلیوں کی پراکرتی ذمہ دار ہے گویا پراکرتی کے وجود میں مقصدیت پنہاں ہے۔ گیتا میں مادی دنیا کے اس غاشی پہلو پر خاصا زور دیا گیا ہے دوسرے لفظوں میں یہ دنیا (پراکرتی) سراب اور دھوکے کے محال نہیں۔ برہمن (کرتن) یعنی ہستی مطلق نے یوگا کا مایا کی قوت سے اس کائنات کی تخلیق کی یاد رہے کہ پراکرتی اور پرش کی طرح "مایا" کی بھی ایک مستقل ہستی ہے۔ ہستی مطلق یعنی برہمن ایک غیر حرکتی اور تجریدی جوہر ہے لیکن اس میں ایک آسمانی قوت (مایا) موجود ہے جس کی مدد سے اس کائنات کی تخلیق ممکن ہوئی اور وہی قوت کائنات کے بقاء کی ضامن ہے لیکن پرش جب جنم لینے کے بعد پراکرتی کے بندھنوں میں گرفتار ہو جاتا ہے اور اس کی نکرہ عمل اور کردار کی تشکیل مادی دنیا سے ہوتی ہے تو وہ دھوکہ، سراب اور بد اعمالیوں کا شکار ہو جاتا ہے۔ یعنی "مایا" کے زیر اثر آجاتا ہے۔ لیکن یہ مایا "اودیا مایا" (Audya Maya) کہلاتی ہے۔ لیکن برہمن اس حقیقت

کے اصلی خودِ خال سے پورے طرح واقف ہے اس لئے اس کی نظر میں یہی مایا "وڈیا مایا" (Vidyā Māyā) ہے۔ اس تشریح سے ظاہر ہوتا ہے کہ مایا جیسا کہ اپنیشد نہیں بتایا گیا ہے نہ ایک مثبت حقیقت ہے نہ منفی بلکہ ان دونوں کے درمیان کی ایک حالت ہے۔

کمرشن ارجن کے اس سوال کے جواب میں کہ انسان کی نجات کیونکر ممکن ہے ؟ فرماتے ہیں کہ ممکتی حاصل کرنے کے تین راستے ہیں۔

- ۱۔ گیان مرگ (Jñāna Mārga) یعنی علم کا راستہ۔
 - ۲۔ بھگتی مرگ (Bhakti Mārga) یعنی عشق، عبادت اور خدمت کا راستہ۔
 - ۳۔ کرم مرگ (Karma Mārga) یعنی عمل کا راستہ۔
- کمرشن فرماتے ہیں کہ ان میں سے کسی بھی ایک طریقے کو اپنا کر انسان ممکتی سے

ہم کنار ہو سکتا ہے۔

(۱) گیان مرگ (Jñāna Mārga) اپنیشد اور سائکھیزم میں "گیان" یعنی علم کو فوقیت دی گئی ہے اور کمرشن اسی روایتی طریقے کو تجویز کرتے ہیں علم و عرفان کی مدد سے فرد پر اکرتی کے بندھنوں سے آشنا ہو جاتا ہے اور اس پر یہ نقطہ شکشف ہو جاتا ہے کہ اس کی ذاتِ صفات باری سے متصف ہے اور اس کی آتما ہستی مطلق سوا ایک ادنیٰ جوہر ہے لیکن یہ علم دنیاوی و عقلی علم کے مماثل نہیں یہ وہ باطنی اور سرسیتی (Myozical) علم ہے جو بغیر مرشد کے ممکن نہیں لیکن اس علم کے لئے ضروری ہے کہ پہلے یوگا کی مشق سے اپنے کردار اور شخصیت میں ٹھہراؤ اور توازن پیدا کیا جائے لفظ "یوگا" (Yoga) سنسکرت کے لفظ "یج" (Yaj) سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے باندھنا، جو تبا، کثروں کرنا (Bind, Harness) یعنی اپنی تمام جسمانی و ذہنی صلاحیتوں کو ارتکار توجہ کے ذریعہ کسی اعلیٰ مقصد کے لئے استعمال کرنا۔ یمن جلی اپنی تصنیف "یوگا شاستر" میں رقم طراز ہے کہ یوگا کے ذریعے فرد اپنی نفسانی خواہشات اور جبلتوں پر قابو ہو سکتا ہے۔ نیز انسان کے انتشار زدہ ذہن میں استحکام

چھپراؤ اور توانی پیدا ہو سکتا ہے۔ یوگا کی گیتا میں کیا اہمیت ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ پہلے باب کو چھوڑ کر گیتا کے ہر باب کے عنوان میں لفظ ”یوگا“ استعمال ہوا ہے۔ مثلاً دوسرے باب کا عنوان ہے ”یوگا برائے علم“ (*Yoga of Knowledge*) تیسرے باب کا عنوان ہے ”یوگا برائے عمل“ (*Yoga of Work*) اور آخری باب کا عنوان ہے ”یوگا برائے ترک دنیا“ (*Yoga of Release and Renunciation*)

مابعد الطبیعیاتی علم، دانش یا حکمت کو ہندو روایات میں ”برہما ویدا“ (*Brahma Vidya*) کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اور یوگا کی مدد سے فرد اس ابدی حکمت سے آشنا ہو سکتا ہے۔ دسویں باب میں ایک جگہ اس مابعد الطبیعیاتی علم کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے۔

”حقیقت کا علم ہمارے دلوں کو بلند کر کے انہیں خدا سے ہمکنار کر دیتا ہے۔ ہم خدا کو چھو سکتے ہیں اور اس کی پرستش کر سکتے ہیں۔“ (۱۱)

2۔ جگتی مرگ (*Jaṭi Marga*) مکتی کے لئے دوسرا طریقہ جگتی مرگ کا ہے جگتی کا لفظ سنسکرت کے لفظ جج (*Jaj*) سے استنباط ہے جس کا مطلب ہے عشقِ الہی، ذاتِ باری سے روحانی وابستگی، عبارت اور خدمت دوسرے معنوں میں اپنے آپ کو مکمل طور سے خدا کے حوالے کرنا۔ یہ تصور اپنید کے نظریہ افسان اور بھاگوت مذہب سے ماخوذ ہے۔ گیارہویں باب میں کرشن ارجن سے اس طرح مخاطب ہوتے ہیں۔

”جو میرے عشق میں گرفتار رہتا ہے کبھی فنا نہیں ہوتا۔ اپنے ذہن

کی توجہ مجھ پر مرکوز کر دو اور اپنے علم اور شعور کا سرچشمہ صرف

مجھے بناؤ۔ تم یقیناً میرے ساتھ ابدی زندگی کے حامل ہو جاؤ گے۔“ (۱۲)

کرشن اس نکتہ پر زور دیتے ہیں کہ جگتی کیلئے بھی یوگا کی مشق ضروری ہے۔

3۔ کرم مرگ (*Karma Marga*) مکتی حاصل کرنے کا تیسرا طریقہ ”کرم

مرگ ہے۔ یعنی عمل کے ذریعے نجات کی راہ تلاش کرنا۔ دوسرے باب میں جب کوشش
 ارجن کو عملی طور سے جنگ میں ملوث ہونے کی تلقین کرتے ہیں تو اس میں یہی نکتہ کارآمد
 ہے۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ گیتا میں بے عملی، سستی اور کاہلی کے خلاف ایک شدید رجحان
 موجود ہے گیتا میں بار بار اسی نکتہ پر زور دیا گیا ہے کہ فرد کی دنیا میں اس نے تخلیق ہوئی کہ
 وہ اپنے عمل سے اپنے لئے نجات کا راستہ تلاش کرے۔ کوشش ”بے لوث عمل (un self
 acted action)۔ یعنی ایسے عمل پر زور دیتے ہیں جو کسی نفسانی یا مادی خواہش سے
 متعین نہ ہو۔ یعنی کوئی کام اس لئے انجام نہ دیا جائے کہ کسی جلیت یا جسمانی تقاضے کی
 تکمیل مقصود ہے بلکہ انسانی عمل کا محرک یہ امر ہونا چاہیے کہ ہر فرد پر کچھ فرائض اور ذمہ
 داریاں ہیں جو خدا کی طرف سے اس کو تفویض کئے گئے ہیں اور جو اس کو انجام دینے ہیں۔
 ان فرائض کی انجام دہی پر اس کے دھرم کی پائیداری اور بقا و منہمک رہے کوشش ارجن کو
 اس لئے لڑنے پر آمادہ کرتے ہیں کہ کھتری ذات سے وابستگی کی بناء پر لڑنا ان کے دھرم
 میں شامل تھا۔ لڑائی سے منہ موڑنے کا مطلب ہے اپنے دھرم سے بغاوت اور کیونکہ
 کائنات اور معاشرے کا توازن بھی دھرم کا مرہون منت ہے اس لئے دھرم پر عمل پیرانہ
 ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم کائنات کے نظام کو درہم برہم کر رہے ہیں۔ کرم مرگ یعنی عمل کے
 راستے پر گما مسزن ہو کر فرد ذات باری کا دیلر بھی حاصل کر سکتا ہے۔

مکتی کے ان تین طریقوں پر طائرانہ نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ گیتا میں
 انسانی نفسیات کی پیچیدگیوں پر خاصی گہری نظر ہے یہی وجہ ہے کہ مختلف مسزاج، طبیعت
 اور کردار کے لوگوں کے لئے مختلف راستے تجویز کئے گئے ہیں۔ اہل علم کے لئے علم کا راستہ، اہل
 عمل کے لئے عمل کا راستہ اور جو لوگ علم اور عمل کی صلاحیتوں سے محروم ہیں ان کے لئے بھگتی یعنی
 عشق، خدمت اور عبادت کا راستہ تجویز کیا گیا ہے۔

اب میں گیتا کی تعلیمات کا ناقذانہ جائزہ لوں گا۔ گیتا کی مابعد الطبیعیات میں ایک اخلاقی رمز
 پوشیدہ ہے۔ کوشش کی تعلیم میں عملی مستعد اور سرگرم (Active and dynamic)
 زندگی پر خاصا زور دیا گیا ہے۔ اور کاہلی اور بے عملی کے خلاف اس نے ایک شدید میلان موجود

ہے۔ فرد کے بے لوث عمل (*unattached action*) میں انسان، معاشرہ اور کائنات کی بہتری مقصود ہے۔ گیتا میں نفس کشی، دنیا دشمنی اور تارک الدنیا ہونے کی حوصلہ افزائی موجود نہیں۔ بشری کرشن کا پورا فلسفہ اس ”دنیا دشمنی“ کے خلاف ایک جہاد ہے اور جن کو جنگ پر آمادہ کرنے میں بھی یہی نکتہ کار فرما ہے کہ ہر شخص کو زندگی میں باعمل سرگرم اور مستعد ہونا چاہیے اور بے عملی، کاہلی، تشکیک پسندی اور تدبیب کو اپنی شخصیت سے نکال پھینکنا چاہیے تاکہ اس کی شخصیت نکھر کر ایک مثالی پیکر اختیار کرے۔

گیتا ان معنوں میں ایک عوامی مذہب ہے کہ حقیقت مطلق جو انشید میں ایک تجریدی اور ماورائی جوہر کے مماثل تھی اور جس کی رسائی صرف عالم دانش تک محدود تھی خود انسانی شکل میں دھرتی پر اتر آتی ہے۔ اور فطرت کی سطح پر آکر چھوٹے اور بڑے کے امتیاز کو ختم کر دیتی ہے۔ ہندو روایت میں اذکار کا یہ تصور زمانہ قدیم ہی سے نمایاں اہمیت کا حامل رہا ہے اور اسی سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندومت کی جڑیں اس دھرتی میں پویست ہیں۔ یہ ایک مثبت تصور ہے۔ نیز بھگتی کے ذریعے خدا اور انسان میں جو ان مٹ اور روحانی تعلق قائم ہو جاتا ہے وہ بھی ایک مثبت فکر کا آئینہ دار ہے۔ علم و عرفان، پسیا، نفس کشی اور عمل ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ لیکن ذاتِ مطلق سے عشق اور اپنے سارے وجود کو اس کے حوالے کر دینا عوام الناس کے لئے ممکن ہے۔ اذکار اور بھگتی کے اس تصور میں یقیناً ایک عام آدمی کی بھلائی کا پہلو پوشیدہ ہے۔

اب آئیے گیتا کے منفی پہلوؤں کی طرف۔ ایک فلسفیانہ، سائنسی و منطقی ذہن کے لئے اس کتاب میں خاصی خامیاں اور تضادات موجود ہیں۔ گیتا کے دور سے قبل ہم نے دیکھا کہ اچنید نے مابعد الطبیعات، سریت اور باطنیت (*ism of occultism*) کے تمام گوشوں کو پوری طرح کھنگال ڈالا تھا اور اس کے بعد جن مت اور بدھوت اور چارواک کے (نسبتاً ترقی پذیر) دور سے گزرنے کے بعد ہندو ذہن تشکیلیت، فروع، انتشار اور افراطی سما شکار ہو رہا تھا گیتا اس دور کے ان رجحانات و میلانات کی آئینہ دار ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس میں کوئی مثبت منطقی اور جاندار فکر نہیں نظر نہیں آتی۔ نیز اس میں مختلف روایات

کے تضادات کی اس قدر بھرمار ہے کہ اس میں کسی ایسے نکتہ کو استنباط نہیں کیا جاسکتا کہ جس میں منطقی ربط ہو۔ مثلاً ایک جگہ حقیقت مطلق یعنی برہمن کی اس طرح تعریف کی جاتی ہے کہ برہمن خالصتاً ایک تجربہ ہی جو ہر ہے اس میں کوئی حرکت پیدا نہیں ہو سکتی اور نہ ہی یہ کسی کی علت ہو سکتا ہے۔ یہ علتِ لاعلت (Causeless Cause) اور محرکِ لامحرک (Un-moved Mover) ہے۔ یہاں جائز طور سے یہ سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ اس "علتِ لاعلت" (Causeless Cause) اور محرکِ لامحرک (Un-moved Mover) سے کائنات میں علت اور حرکت کیونکر پیدا ہوئی؟ اس کا جواب ہمیں یہ ملتا ہے کہ برہمن نے اپنی یوگا مایا کی قوت سے حرکت اور علت کو جنم دیا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ برہمن محرک بھی ہے اور غیر محرک بھی۔ یہ کسی کی علت نہیں ہو سکتا۔ پھر بھی یہ ہر شے کی علت ہے۔ یہ کسی کو حرکت نہیں دے سکتا پھر بھی یہ ہر حرکت کا خالق ہے۔ یہ نکتہ منطقی ذہن کے فہم و قوف سے بالاتر ہے۔ دوسرا تضاد جو ہمیں گیتا میں اپنی بھرپور شکل میں ملتا ہے۔ انسانی آتما (Self) سے متعلق ہے۔ آتما سے متعلق کئی جگہ ارشاد ہوتا ہے کہ یہ ایک تماش میں یا نگاہ کے مماثل ہے۔ جو ہر اکرتی میں ملوث نہیں ہوتی۔ تمام حرکتوں کا تعلق ہر اکرتی سے ہے۔ اور پُرش ان تمام حرکات و اعمال سے مبرا ہے۔ ملاحظہ ہو۔

"All activities rest in prakriti, that Purusa never acts, and if it considers it self as active it is deluded." (13)

برہمن کی طرح پُرش کی فطرت بھی لطیف پاکیزہ اور ناقابلِ تعبیر ہے۔ اور وہ صرف انسان کا "تجربہ وجود" (empirical existence) ہے۔ جو سنسار کے چکروں میں گرفتار ہے۔ اگر آتما یا پُرش کی حیثیت صرف ایک تماش میں یا نگاہ کی ہے تو دنیاوی ہنگاموں میں ملوث نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر مثبت یا منفی انداز میں اثر انداز ہوتی ہے

تو پھر اس کا دنیا میں وجود اور عدم وجود دونوں برابر ہیں۔ ہمیں بتایا گیا ہے کہ پرش صرف سوچ سکتا ہے اور شب و روز کے تماشے دیکھ سکتا ہے اور مسلسل اس دھوکے میں مبتلا رہتا ہے کہ اس کا وجود عالمِ مظاہر میں ملوث ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ مادے سے اس کا اتصال ممکن نہیں اور اس لئے یہ عملی دنیا میں کوئی کردار ادا نہیں کر سکتا اگر یہ صحیح ہے تو پھر عمل اور مکتی کا کیا جواز ہے ؟ جس پر اس قدر زور دیا گیا ہے نہ ہندو فلسفہ کا یہ نکتہ جس میں پرش کو صرف ایک تماشے میں یا گواہ کے مماثل بتایا گیا ہے۔ اپنڈیٹ سے لے کر گیتا تک موجود ہے۔

گیتا پر یہ اعتراض بھی کیا جاسکتا ہے کہ سامی مذاہب کی طرح اس میں بھی انسان کی پیدائش کو ایک عظیم گناہ ”زوالِ آدم“ (Fall of Adam) سے تعبیر کیا گیا ہے گیتا کے مطابق انسان اس لئے جہنمِ جنم کے چکروں میں گرفتار رہتا ہے کہ پچھلے جنموں کے بد اعمالیوں کی سزا اٹھاتا رہے۔ اور قانونِ کرم (Law of Karma) کے مطابق اسے اس وقت تک ملتی حاصل نہیں ہو سکتی جب تک وہ تمام پچھلے کرموں کے اثرات کو پوری طرح زائل نہ کر لے۔ گویا انسان کی دنیا میں پیدائش اس کے گناہوں اور بد اعمالیوں کے نتیجے میں ہوئی ہے۔ اور اس کے وجود پر گناہوں کی مہر لگی ہوئی ہے۔ یہ انتہائی رجعت پسند تصور ہے جو ہمیں چارواک کے مادیت پسندوں کے علاوہ سارے روایتی ہندو فلسفہ میں ملتا ہے۔

گیتا کی تفسیری خامی یہ ہے کہ اس سے ذاتِ بات جیسے غیر انسانی تصور کو جلا ملتی ہے۔ جیسا کہ سطور بالا میں عرض کیا جا چکا ہے گیتا کی تعلیم دھرم کے تصور پر مبنی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ذاتِ بات سے وابستگی ہر شخص کے لئے ضروری ہے۔ گیتا کے دوسرے باب کے اکتیسویں شعر میں کرشن ارجن کو لڑائی پر آمادہ کرتے وقت ڈیوٹی (duty) اور ذاتِ بات کے ان مٹ تعلق پر زور دیتے ہیں ملاحظہ ہو :-

”Further, having regard for thine

own duty, thou shouldst not falter,

*There no greater good for a Ksatriya
than a battle enjoyed by duty.* (۱۴)

اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص کا دھرم ہے کہ وہ اپنی ذات کے شخصی کو قائم رکھے اور کسی دوسرے ذات کے لوگوں کے کام میں دخل انداز نہ ہو۔ گیتا میں جگہ جگہ یہ نکتہ ہماری توجہ کا مستحق ہے کہ جو شخص اپنے دھرم یعنی اپنی ذات پر قائم رہے گا اور اس کے مطابق زندگی گزارے گا وہ اپنی شخصیت کے معراجِ کمال تک پہنچے گا۔ اگر ایک خاکروب بھی اپنا پیشہ پوری طرح ایماندار سے انجام دے رہا ہے تو وہ ابدی نجات کا مستحق ہے۔ کیونکہ اسی طرح وہ کائنات اور معاشرے کی مشینری میں توازن اور اعتدال قائم رکھنے میں ایک اہم کردار ادا کر رہا ہے۔ دھرم اور ذات پات کے اس تصور کے پس پشت یقیناً کچھ معاشی اور سیاسی عوامل ہوں گے لیکن یہ تصور انسان پرستی اور اعلیٰ اخلاقیات کے معیار پر پورا نہیں اترتا اور انسانوں کی اونچ نیچ کی بنیادوں پر جس معاشرہ کی بھی تشکیل ہوتی ہے۔ اس میں رجعت پسند، انسان دشمن استحصائی قوتوں کو فروغ ملتا ہے۔ ان سطوہ کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ گیتا کے فلسفہ میں رجعت پسندی کے میلانات غالب ہیں اور تعلیم ہندوستانی فکر کے نشیب و فراز کی تاریخ میں نشیب کی نمائندگی کرتی ہے۔



4 چارواک

CĀRVĀKA

اپنیشد کے دور کے خاتمے کے بعد جب ہم ہندوستان کی ذہنی تاریخ پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اندازہ ہوتا ہے کہ ہندو ذہن اور فکر ایک ہمہ گیر تبدیلی سے آشنا ہو رہا تھا۔ اپنیشد میں ویدوں کو کافی حد تک سند کا درجہ حاصل تھا۔ اور ان کی سند کو چیلنج کرنے کیلئے کسی میں جرأت نہیں تھی لہذا ہندو ذہن میں اس دور میں ایک قسم کی اکائی ہم آہنگی اور توازن قائم تھا اور معاشرہ تشکیلیت، سراجیت اور افسر افسری کا شکار نہیں تھا۔ لیکن اپنیشد کے اس دور کے خاتمہ کے ساتھ ہی (جب پورے معاشرے میں سماجی و عائلی تہذیبیاں پیدا ہو رہی تھیں) ایسے دبستان ہائے فکر ابھر کر سامنے آ رہے تھے جو ویدوں کی سند کو کھلم کھلا چیلنج کر رہے تھے۔ اور جنہوں نے اپنی روایات کے خلاف بغاوت پر کمر بستہ ہو کر معاشرے میں انقلابی کردار ادا کرنا شروع کر دیا تھا۔ مکتی یا نردان اب بھی فرد کا مقصد حیات تھا۔ لیکن جہاں کچھ لوگ مکتی کے لئے اب بھی ویدوں کی راہنمائی کے طالب تھے وہیں کچھ ایسے فلسفیانہ مکاتب فکر بھی ابھر کر سامنے آئے جنہوں نے ویدوں کو طنز و تشنیع اور مذاق کا نشانہ بنانا شروع کر دیا تھا۔ اور ان کے تصادات کو واضح کرنا شروع کر دیا تھا۔ پچھلے ادوار میں ویدوں کو آسمانی سند کا درجہ دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہندو ذہن کافی عرصہ تک ٹھہراؤ اور جمود کی کیفیت میں مبتلا رہا اور کسی نئے فکر کو پروان چڑھنے کا موقع نہیں ملا جس سے معاشرے میں گھٹن پیدا ہو گئی لیکن جیسا کہ تاریخ میں ہمیشہ سے ہوتا چلا آیا ہے گھٹن کی یہ کیفیت زیادہ عرصہ تک برقرار نہ رہی اور تین

مشہور دبستان انکار نے جنم لیا۔ جنہوں نے ویدوں کی فرسودہ اور رجعت پسند روایات کے خلاف انقلابی کردار ادا کیا اور انسانی ذہن پر سوچ کے نئے پہلو اجاگر کئے۔

ان نئے مکاتبِ رائے فکر میں چارواک (Cārvāka) جین مت اور بدھ مت سر فہرست ہیں۔ جن کو ناسک (Nāstika) کہا جاتا ہے کیونکہ ان کا شمار مذہبی مفرقین (Heterodox) میں ہوتا ہے جو ویدوں کی سندیت کے قائل نہیں تھے۔

لیکن مادیت پسند چارواک ایک لحاظ سے جین مت اور بدھ مت کے فلسفیوں سے بھی زیادہ انقلاب انگیز فکر کے حامل تھے اس میں کوئی شک نہیں کہ جین مت اور بدھ مت کا فلسفہ برہمنی اشرافیت کے خلاف ایک شدید رجحان کا عکاس تھا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ جین مت اور بدھ مت کے تفکرات میں بھی ہمیں ویدوں ہی کے اثرات ملتے ہیں۔ ان کے

فلسفہ کے بنیادی نکات مثلاً قانونِ کرم (Law of Karma) مسئلہ آواگون، نفس کشی، دنیا دشمنی اور جہانی خواہشات کو زیر کر کے مکتی حاصل کرنے کے تصورات ویدوں سے

ہی ماخوذ ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ بدھ مت اور جین مت ویدوں کی سوچ کے خلاف ایک مکمل نہیں بلکہ اڑھوری بغاوت کی عکاسی کرتے ہیں۔ جہاں انہوں نے ویدوں کے کچھ نکات کو رد کیا وہیں انہوں نے ویدوں کی بہت سی باتوں کو اپنے اندر سمیٹ لیا۔

مثلاً بدھ مت میں آتما اور برہمن کا کوئی تصور نہیں لیکن آواگون، قانون

کرم، اور نروان ایسے تصورات ہیں جس کے بغیر بدھ مت (اور جین مت) کے تار و پود قائم نہیں رہ سکتے اور یہیں ہمیں ویدوں اور اپنیشد کے اثرات واضح شکل میں نظر آتے ہیں۔

ویدوں کے خلاف اس مکمل اور منظم بغاوت کا سپر چارواک (Cārvāka)

(Ka) کے مادیت پسند فلسفیوں کے سر ہے۔ چارواک کے متعلق اس دور کی ہندوستان کی تاریخ ہمیں بہت کم مواد فراہم کرتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فکر سے تعلق رکھنے

والے فلسفیوں کو معاشرے میں خاصی سنگین مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہوگا۔ اور یہی وجہ ہے کہ ان کی کوئی واضح تحریر ہمارے سامنے اب تک نہیں آئی۔ غالباً وہ معاشرے کے استحصائی طبقے کے ستم کا نشان بن گئی ہوگی۔

یہ تاریخ کا ایک عجیب مذاق ہے کہ چارواک کے فلسفہ کے متعلق تمام معلومات ہم تک ان کے مخالفین کے ذریعے پہنچی یعنی چارواک کے ناقدین نے اس فکر کو رد کرنے کیلئے جو کچھ لکھا تھا صرف ان ہی تقریروں سے اس امر کا اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مادیت پسند فلسفہ کا بھی کوئی سنہری دور رہا تھا۔ چارواک کے ناقدین نے بہت ہی تضحیک آمیز اور جھوٹے انداز میں اس فلسفہ کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن اس طنز و تشنیع اور مذاق میں بھی ہمیں گاہے بگاہے ایسی جھلکیاں مل جاتی ہیں جس سے اس فلسفہ کی ہمہ گیریت اور عظمت کا اندازہ ہوتا ہے۔

چارواک کا زمانہ کونسا تھا؟ اس کے متعلق جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں تاریخ سے ہمیں کوئی راہنمائی نہیں ملتی لیکن چارواک کے مادیت پسندوں کا دمانہ یقیناً کافی قدیم تھا۔ کیونکہ بقول ڈاکٹر رادھا کرشنن دیدوں میں بھی ہمیں گاہے بگاہے ان کے حوالے ملتے ہیں۔ نیز ”موت مہدھ کے مکالمات“ (جن کو قدیم ہندو فلسفہ کی مشہور مصنفہ مسز رائی ڈیوڈ *Mad. Rye David* نے تحریر کیا ہے) جھگوت گیتا اور ہندوستان کے ایک مشہور قدیم ڈرامے ”پرابودھا، کندرو دایا“ (*Prabodha - Candrodaya*) میں بھی چارواک کے منطق ہمیں واضح اشارے ملتے ہیں۔ چارواک میں ایک نیم دیو مالائی فلسفی ”برہسپتی“ کا نام خاصی اہمیت کا حامل ہے اور برہسپتی کے ستر (*Sat*) سے اس فلسفہ پر روشنی پڑتی ہے۔ چارواک کے فلسفہ کو ”لوکیہ ٹیکا“ (*lokya tika*) کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ ”لوک“ کے معنی ہیں دنیا۔ ”لوکیہ ٹیکا“ کے معنی ہیں اس دنیا کا فلسفہ یعنی وہ فلسفہ جس کی جڑیں اس دھرتی پر قائم ہیں اور جس میں خدا آخرت اور روح کا کوئی تصور نہیں۔

چارواک کے فلسفہ میں مذہب کے تصور کو ایک زبردست ذہنی بیماری سے تعبیر کیا گیا تھا۔ مذہب کے متعلق ان کا یہ قول تھا کہ یہ دھوکے بازوں کی اختراع ہے وہ ذات پات کی اور پنج نیچے بھی قائل نہیں تھے۔ اور ان کا کہنا تھا کہ نیکی اور بدی کا کوئی مابعد الطبیعیاتی آسمانی اور آفاقی معیار نہیں۔ مثلاً یہ ستر ملاحظہ ہو :

”سورج اپنی کمرلوں سے ہر شخص کو ایک ہی طرح نوازتا ہے چاہے

وہ اچھا ہو یا بُرا۔“ (۱)

ان کا کہنا تھا کہ ہر شے اور ذی شے کا ظہور فطرت سے ہوا ہے۔ اور کوئی آسمانی

حقیقت یا دیوتا اس کے پس پشت نہیں مثلاً یہ ستر ملاحظہ ہو۔

”کس نے موروں کو اتنے حسین رنگ دیئے اور کس نے کوئل

کی آواز میں مٹھاس پیدا کی۔ سوائے فطرت کے ان کی اور کوئی علت

نہیں۔“ (۵)

چارواک کے مادیت پسند لذتیت (Hedonism) کی طرف مائل تھے ان کا

اخلاقی فلسفہ سائنکھیہ، یوگا اور جین مت کے فلسفہ کے خلاف ایک رجحان کی عکاسی کرتا

ہے۔ جہاں نفس کشی اور دنیا دشمنی کے ذریعے دنیا سے توجہ ہٹانے کا تصور کارفرما تھا

چارواک میں دنیاوی و جسمانی لذائذ کوئی شجر ممنوعہ کی حیثیت نہیں رکھتے تھے بلکہ ان کا پیغام

یہ تھا کہ لوگ اس دنیا سے دل کھول کر لطف اندوز ہوں اور دھرتی کی نعمتوں سے پوری طرح

فائدے اٹھائیں اور آخرت، راکشش اور جہنم کے خوف سے اپنی زندگی کو پامال نہ کریں۔

چارواک (Cārvāka) کے فلسفہ میں روح کا کوئی تصور نہیں تھا ذہن

مشعور اور روح بقول ان فلسفیوں کے دماغ میں پیدا ہونے والی مختلف تبدیلیوں کی

عکاسی کرتے ہیں انسان کے خیالات، حافظہ اور جذبات دماغ کی طبعی و کیمیائی تبدیلیوں کو

ظاہر کرنے میں انسانی دماغ میں تصورات بقول ان کے اسی طرح جنم لیتے ہیں۔ جس طرح

جگر میں صفیرہ (Bile) پیدا ہوتا ہے۔

آتما کے روایتی تصور پر ضرب لگانے کا مطلب یہ ہوا کہ چارواک نے

پورے برہمنی فلسفہ کی جڑیں اکھاڑ کر پھینک دیں تھیں جو اس آتما اور برہمن کے تصور پر

تائم تھا۔ چارواک کے علمانی (Epistemological) پہلو پر اگر نظر ڈالی جائے تو

اندازہ ہوتا ہے کہ علم کو وہ صرف حواس تک قید رکھنے کے قابل تھے علم کا منبع بقول ان

کے صرف انسان کے حواس ہیں وہ وحی، وجدان یا منطق صوری (Formal Logic)

کے قائل نہیں تھے۔ اپنی علمیت میں وہ برطانوی تجربیت پسندوں، لاک، ہیوم اور بارکلی کو وہ *Anticiple* کرتے ہیں۔ انسان کے حسی و ادراکی تجربات و مشاہدات (بقول ان کے) وہ مواد فراہم کرتے ہیں جس پر ذہن یا شعور کا یو لاپیدا ہوتا ہے۔ یعنی انسان کے تصورات اس کے ارتسامات (*Impressions*) اور حسیات (*Sensations*) سے تشکیل پذیر ہوتے ہیں اور اگر ہم تصورات کی ماہیت کو فہم میں لانا چاہیں تو ہمیں ان کو ان ہی حسیات اور ارتسامات میں تحلیل (*Reduce*) کرنا ہوگا۔

چارواک کی اخلاقی تعلیم جیسا کہ میں واضح کر چکا ہوں لذتیت (*Hedonism*) کے تصور پر مبنی تھی جس کے معنی یہ ہیں کہ فرد کا اس دنیا کے متعلق ایک مثبت رویہ ہونا چاہیے یعنی اس میں یہ پیغام پوشیدہ ہے کہ آخرت کے ہونناک تصور سے اپنی اس زندگی کو جہنم کا نمونہ نہ بنایا جائے اور صرف اسی مادی دنیا کے حقائق کو تسلیم کیا جائے ہمیں اس فلسفہ میں ایسی کیورس اور نیٹسے کی بازگشت سنائی دیتی ہے۔

”پرابوہا“ (*Prabodha*) کی اس چھوٹی سی مثال میں اس تصور کو بڑی خوبصورتی سے سمویا گیا ہے۔

• وہ قدیم اور روایت پسند (فلاسفہ) اس فلسفہ کی ترویج کرتے ہیں کہ ہمیں اس زندگی کی خوشیوں کو تیاگ دینا چاہیے کیونکہ اس میں دکھ اور درد بھی ہیں لیکن کیا ایک دانشور ایک بغیر چھلے ہوئے چاول کو جو بہترین اناج ہے صرف اس لئے پھینک دے گا کیونکہ اس کے اندر بھوسی اور پھپکے شامل ہیں۔“ (3)

اخلاقی اقدار کے متعلق چارواک کا خیال تھا کہ یہ تمام تر روایتی (*conventional*) اور انسانوں کے بنائے ہوئے (*Man-made*) ہیں۔ چارواک کے مادیت پسند انسانی عقل اور حواس کے علاوہ اور کسی کو اتھارٹی (*Authority*) نہیں مانتے تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنی عمریوں میں جا بجا دیدوں کے فرسودہ اور رجعت پسند نکان کو طغیر و تشبیہ کا نشانہ بنایا تھا اور ان کے

پرستاروں کا کھلم کھلا مذاق اڑایا تھا۔ ویدیوں میں تین اہم خامیوں کی وہ نشاندہی کرتے ہیں۔ اول ان کا جھوٹ اور منافقت، دوم ان کا تضاد اور سوئم ان کا ٹکڑا کر معنی (Tandem) میں ان کی تحریروں کچھ اقتباسات پیش کرتا ہوں۔ جس سے ویدیوں سے ان کے تنفر کا اندازہ ہوتا ہے۔

” آخرت، نجات اخروی اور آتما کا کوئی وجود نہیں، اور نہ ہی ان کا کسی اور دنیا سے تعلق ہے۔“
 ” چار ذاتوں سے تعلق رکھنے والوں کے اعمال سے کائنات کا نظام متاثر نہیں ہوتا۔“

” اگر قربانی کا جالور جسے مذہبی رسم کی ادائیگی کے وقت قربان کیا جاتا ہے، سیدھا جنت میں چلا جاتا ہے تو آخر قربانی کرنے والا فرد اپنے باپ کو قربان کیوں نہیں کرتا۔ تاکہ وہ سیدھا جنت میں چلا جائے۔“

” اگر ایک مرتبہ جسم خاک میں مل جائے تو دوبارہ وہ کیسے جنم لے سکتا ہے۔ اگر ایک مرتبہ روح جسم سے نکل کر کسی دوسری دنیا میں چلی جائے تو آخر ایسا کیوں نہیں ہوتا کہ وہ اپنے عزیزوں اور رشتہ داروں کی خاطر بے چین ہو کر واپس لوٹ آئے۔ پس اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ (یہ سارا فلسفہ) برہمنوں نے اپنے گدارے کے لئے اختراع کیا ہے۔“

” ویدیوں کے تینوں مصنف مسٹر سے، بدماش اور

راکھشلی ہیں۔“ (4)

ڈاکٹر رادھا کرشنن کا خیال ہے کہ ان اقتباسات سے چارواک کے نظریات کی صمیم ترجمانی نہیں ہوتی۔ بلکہ ان میں ان کی تعلیمات کو طنزیہ، مسخ شدہ اور مزاحیہ

انداز میں پیش کیا گیا ہے تاکہ لوگوں کو اس فلسفہ سے متفرک کیا جاسکے یہ درست ہے کہ چارواک کے فلسفی ویدوں کے خلاف ایک شدید رد عمل کی کیفیت کو واضح کرتے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ویدوں میں بھی ہمیں بہت سے افکار منتشر اور متضاد اشکال میں ملتے ہیں جہاں ان میں رسم و رواج کی تلقین، مافوق الفطرت عقائد کی بھرمار، نفسی کشی اور دنیا دشمنی کی تعلیم ہے وہیں گلہ ہے لگا ہے ایسے اقتباسات بھی مل جاتے ہیں جن میں ہمیں آزاد فلسفیانہ مباحث، تشکیلیت اور مادیت پسندی کے رجحانات غالب نظر آتے ہیں رادھا کرشنن اپنی تصنیف *Philosophy* میں ایک جگہ لکھتے ہیں۔

” رگ وید میں ہمیں آزاد فلسفیانہ تفکرات ^{اور} تشکیک پسندی

کے جراثیم بھی مل جاتے ہیں جن سے غالباً چارواک نے بھی

استفادہ حاصل کیا ہوگا۔“ (۱)

اس میں کوئی شک نہیں کہ چارواک کا فلسفہ ترقی پسند سوچ کا آئینہ دار ہے اور اس فکر سے وابستہ فلسفیوں نے تاریخ میں ہندو ذہن کے جمود کو توڑنے میں ایک اہم اور مثبت کردار ادا کیا تھا۔ ہندو ذہن زمانہ قدیم میں جس نشیب و فراز کی کیفیات سے دوچار ہو رہا تھا اس میں چارواک یقیناً فراز کی نشاندہی کرتا ہے۔



حوالہ جات

۱۔ تعارف

(۱)۔ وہ محققین و مورخین جنہوں نے قدیم ہندوستانی فلسفہ پر قابل قدر تحقیق کی ہے۔ یہ ہیں میکس ملر، کیتھ، گاراب، مسٹر رائیس، ڈیوڈ، اولڈن برگ، بیگ، داس گپتا، اور ڈاکٹر رادھا کرشنن۔

(۲) "سُتر" (Sutra) کے لغوی معنی ہیں دھگہ یا رستی (Thread or string) مقولہ (Rule or aphorism) یعنی ایک ایسا مقولہ جو مختصر ہو لیکن جس کا اظہار انتہائی پیچیدہ اور تکنیکی زبان میں کیا گیا ہو ہر مضمون کے لئے "سُتر" موجود ہیں۔ لیکن بیشتر سُتر کا تعلق ویدوں سے ہے۔ مثلاً کلپ سُتر (Kappa Sutra) کا تعلق رواجوں (Rituals) سے ہے۔ "گرہی سُتر" (Grāhi Sutra) کا تعلق گھریو رسم و رواج سے ہے۔ ویدوں کے کلپ ستر سُروتی (Srauti) اور سُروت " (Srauta) بھی کہلاتے ہیں۔ دوسرے کو شمارت (Smarta) کہتے ہیں۔ جن کو غیر الہامی ادب، سمرتی (Smṛti) سے اخذ کیا گیا ہے۔

(۳) قدیم روایتی ہندوستانی فلسفہ اور ادب میں "سُروتی" (Srauti) اور سمرتی (Smṛti) کی اصطلاحات نمایاں اہمیت کی حامل ہیں سُروتی کے لغوی معنی ہیں "وہ جسے سنا گیا" (What was heard) اس کو الہامی لفظ (Revealed word) بھی کہتے ہیں اس میں ویدوں کے شغیت، برہمن اور اپنیشد کے باب شامل ہیں۔

سمرتی (Smṛti) کے معنی ہیں وہ جسے یادداشت میں محفوظ کیا گیا (Kāṭyaśraṅgadhara Smṛti) اس میں فلسفہ اخلاقیات، قانون اور دیومالائی ادب کا وہ ذخیرہ شامل ہے جس کو الہامی نہیں مانا جاتا لیکن جس کو الہامی ادب سے متاثر ہو کر ترتیب دیا گیا اور جو سینہ بہ سینہ ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل کیا جاتا رہا۔ سمرتی میں رامائن، مہابھارت، پران، دھرم شاستر، منو اور تہجئے والکیر کی تخلیقات شامل ہیں۔

Thilly, Frank, History of Western (4)
Philosophy.

(5) ویاس (Vyāsa) کے لغوی معنی ہیں ”مرتب کرنے والا“ (Arranger)۔ یہ عبارت غالباً ان علماء فلاسفہ و شارحین کے لئے استعمال کی جاتی تھی جنہوں نے قدیم ہندوستانی دیومالائی ادب کو منظم و مربوط شکل میں مرتب کیا تھا۔

Radha Krishnan, Indian Philosophy (6)
Allen and Unwin, New York 1971 P. 36:

The Bhagavadgita, Translated by (7)
Dr. Radhakrishnan. George Allen and
unwin, New York. 1976; P. 171

Ibid P. 172 (8)

(9) پران (Purāṇa) کے لغوی معنی ہیں ”قدیم“ (old) یعنی قدیم اور دیومالائی ادب۔ یہ رزمیہ نظموں کے بہت بڑے مرتب ہوا۔ مہابھارت اور رامائن میں انسانی ہیروز کے کارنامے بیان کئے گئے ہیں۔ جب کہ پران میں دیوتاؤں

کو انسانی ہیروز کے طور پر پیش کیا گیا ہے اور ان کی قولوں اور حمیرا العقول کا ناموں کو متبادل آئینہ اور عقیدت مندرجہ کے ساتھ نمایاں کیا گیا ہے۔ پران میں ان پانچ موضوعات کو جگہ دی گئی ہے۔

۱۔ کائنات کی تخلیق۔

۲۔ کائنات کی تباہی اور اس کا احیاء

۳۔ دیوتاؤں کی پیدائش۔

۴۔ منو کا دور حکومت جس کو "منو وینترس" (Manu-samantas) کہتے ہیں

۵۔ شمسی اور قمری نسل کے بادشاہوں کی تاریخ۔

ہر پران مکمل طور سے ان موضوعات کا احاطہ نہیں کرتی بلکہ کسی ایک یا دو پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہے۔ لیکن "دشنو پران" اس سے مستثنیٰ ہے۔ کیونکہ

اس کی موضوع کے ساتھ مناسبت ہے۔ پران اس زمانے میں مرتب ہوئی جب

ہندو مت میں مختلف فرقے (جیسے دشنو مت، شیو مت) واضح شکل اختیار

کر رہے تھے۔ اور کسی ایک دیوتا پر عقیدہ جڑ پکڑ رہا تھا۔ اور اسی لئے اپنے

اپنے دیوتاؤں کے لئے "ہیرو ورشپ" کا تصور بھی معاشرے میں فروغ پاتا

تھا۔ پران منظوم بھی ہیں اور مکالماتی اور شری شکل میں بھی۔ جن میں ہم دیکھتے ہیں

کہ ایک ماہر داستان گو ان قدیم داستانوں کو دلچسپ اور دلنشیں انداز میں بیان

کرتا ہے۔ پیرانوں کی کلا تعداد اٹھارہ ہے لیکن اس کے علاوہ ایک سواسی "اُب

پران" (Upa purāna) بھی ہیں۔ جن کو ماتحت پران (Subardi

(nate Purāna) کہتے ہیں۔ (۲)

مشہور پران یہ ہیں (۱) دشنو پران (Vishnu Purāna) نرادیا

پران (Nāradiyā Purāna) (۳) جگوت پران (Bhagvata

Purāna) (۴) گجیرود پران (Garuda Purāna)

(۵) پدم پران (Padma Purāna) (۶) براہ پران (Varāha Pur-

(ana) ان سب کو وشنو پران (Vaishnava Purana) کہا جاتا ہے۔ جس میں وشنو کے کارناموں اور الوہی صفات کو نمایاں جگہ دی گئی ہے۔ وشنو پران میں دیوتاؤں اور انسانوں کی پاکیزہ مابعد الطبیعیات اور الوہی صفات کا تذکرہ نمایاں اہمیت کا حامل ہے۔

اس کے علاوہ وہ پران جو جہالت، جنسیت اور تاریکی کی آئینہ دار

ہیں یہ ہیں۔

- (1) متسیہ پران (Matsya Purana)
 - (2) کرم پران (Kurma Purana)
 - (3) لنگ پران (Linga Purana)
 - (4) شیو پران (Siva Purana)
 - (5) سکند پران (Skanda Purana)
 - (6) آگنی پران (Agni Purana)
- یہ پران شیو سے منسوب ہیں۔

وہ پران جن میں ہوس، دنیا طلبی اور جذبات کا غلبہ ہے یہ ہیں۔

- (1) برہم پران (Brahma Purana)
- (2) براہمنہ پران (Brāhmanā Purana)
- (3) برہم بیروت پران (Brahma vaivarta Purana)
- (4) مارکندیا پران (Markandeya Purana)
- (5) بھویشیا پران (Bhavishya Purana)
- (6) بامن پران (Vāmana Purana)

یہ پران برہما سے منسوب ہیں۔

سانکھیہ اور جھگوت گیتا میں انسانوں کو تین صفات کا حامل بتایا گیا ہے۔ جن کو "گن" (Guna) کہتے ہیں۔ وہ صفات یہ ہیں۔ سَو

(Sattava) تم (Tama) اور راج (Raja) پرالوں کی یہ تقسیم بھی اپنی صفات پر مبنی ہے۔ گویا پرالوں میں دیوتا بھی ان گن (Guna) کے بندھنوں میں نہیں نظر آتے ہیں۔ لیکن یاد رہے کہ پرالوں کی یہ تقسیم موضوع کے لحاظ سے بے قاعدہ ہے۔ ان میں سے کوئی بھی پران کسی ایک مخصوص دیوتا سے متعلق نہیں ان میں سے بیشتر وشنو سے متعلق ہیں۔ اور اسی لئے بھگوت پران عوام میں سب سے زیادہ مشہور ہے

Zimmer, Heinrich, *Philosophies of India*. (Edited by Joseph Campbell) (10)
Rutledge and Kegan Paul Ltd. London, 1951, P. 5

2۔ ویدوں کا فلسفہ

- (۱) ویدوں کے فلسفہ (Vedic Philosophy) اور ویدانتی فلسفہ (Vedantic Philosophy) کا فرق سمجھنا بہت ضروری ہے۔ ویدوں کے فلسفہ (Vedic Philosophy) کا مطلب ہے ”وہ فلسفہ جو چار اوتھوں میں ویدوں سے اخذ کیا گیا اور ویدانتی فلسفہ (Vedantic Philosophy) کا تعلق ہندوؤں کے چار مشہور مکاتب فکر میں سے ایک سے ہے۔
- (۲) قدیم ہندوستانی فلسفہ میں رشیوں اور مہنوں کو ”پرچا پتی“ (Praja) بھی کہا جاتا ہے۔ جن کے متعلق روایتیہ بات مشہور ہے کہ یہ پیدائش کے دیوتا برہما کی نسل سے ہیں اور منو کے مطابق کائنات، دیوتا، راکشش، آشور اور انسان انہی سے وجود میں آئے۔
- (۳) کرشنن ادائی پران (Krishnan Awaai Payana) کو بھی ویاس کی طرح ”مرتب کرنے والا“ (Arranger) میں شامل کیا جاتا ہے۔
- (۴) Rigveda. 2.12 Translated by

- Franklin Edgerton, in the
 Beginnings of Indian Philosophy,
 George Allen and Unwin London. 1965 P. 53
- Ibid P. 54 (5)
- Ibid P. 55 (6)
- Dr. Surendranath 'Das Gupta, (7)
 A History of Indian Philosophy. Cambridge
 University Press 1969 P. 63
- Franklin Edgerton, P. 130 (8)
- Ibid P. 130 (9)
- Ibid P. 133 (10)
- Dr. Radhakrishnan, Indian Philosophy P. 63 (11)
- Ibid P. 251 (12)
- Ibid P. 170 (13)
- Dr. Heinrich Zimmer Philosophy of
 India P. 73 (14)
- Ibid P. 172 (15)
- Franklin Edgerton (16)
 The Beginning of Indian Philosophy P. 83
- Dr. Radha Krishnan, (17)
 Indian Philosophy, P. 430
- Ibid. P. 91 (18)

3۔ بھگوت گیتا کا فلسفہ

(۱) بھگوت گیتا جنگ مہا بھارت کے بہت بعد کی نظم ہے اور اس کی تفسیر غالباً دشمنوں کے پرستار فلسفیوں نے کی تھی اور بعد میں اس کو مہا بھارت میں شامل کر لیا گیا تھا۔ یہ نظم ہندو فلسفہ کے اہم مکاتب کے بھی بہت بعد کی تصنیف ہے۔ اس کا اندازہ اس امر سے ہوتا ہے کہ اس میں سانکیہ یوگا، درشن، بدھ مت اور جین مت کے اثرات بھی ملتے ہیں۔

(2) Zimmer, Heinrich, *Philosophy of India*
 Edited by Joseph Campbell, Routledge and
 Kegan Paul Ltd London 1951 P. 95

(3) "کرشن" کے لغوی معنی ہیں "سیاہ رنگت" یہ نام رگ وید میں بھی ہیں ملتا ہے۔ لیکن اس کا تعلق کسی بھی طرح بھگوت گیتا والے کرشن سے نہیں۔ رگ وید کے علاوہ چند وگیا اپنید میں بھی یہ نام ملتا ہے جو ایک مشہور درویش فلسفی اور عالم تھا۔

ویدوں میں گاپے لگا ہے ایسے حوالے ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ پچاس پرار کرشنوں "کو (دراوڑوں یا راکششوں کو جو سیاہ رنگت کے ہوتے تھے) آریاؤں نے زیر کر لیا تھا۔ لیکن جس کرشن کا ذکر بھگوت گیتا میں آیا ہے۔ وہ ہندو مالاؤں کے ایک عظیم اور مقبول ہیرو تھے اور ان کو عموماً دشمنوں کا آٹھوں اوتار تسلیم کیا جاتا ہے۔

(4) Radhakrishnan, *The Bhagavadgita*,
 George Allen and Unwin London
 1976 P. 79

Ibid P. 98 (۵)

The Bhagavadgita, Translated by (6)
Franklin Edgerton 'In the Beginnings
of Indian Philosophy, George Allen and
Unwin Ltd London 1965, P-38

Heinrich Zimmer, P. 83 (7)

Radhakrishnan, The Bhagavadgita, P-530 (8)

Ibid P-550 (9)

Ibid P-559 (10)

Ibid P-112 (11)

Ibid P-104 (12)

Ibid P-115 (13)

Ibid P-113 (14)

(Cārvāka) چارواک

- (1) *Dr Radhakrishnan Indian philosophy*
George Allen and Unwin London P.279
- (2) *Ibid P-281*
- (3) *Ibid P-283*
- (4) *Ibid P-284*
- (5) *Ibid P-273*

BIBLIOGRAPHY

کتابیات

DASGUPTA. SURENDERNATH.

A History of Indian Philosophy, (4 Volumes) Cambridge University Press, 1973.

2. KRISHNAN, RADHA. Indian Philosophy. (2 Volumes) George Allen & Unwin, New York, 1977.
3. Krishnan, Radha. Principal of Upanishad. George Allen & Unwin, New York.
4. Krishnan, Radha, & J. H. Muirhead. Contemporary Indian Philosophy. George Allen & Unwin.
5. Zimmer, Heinrich. Philosophies of India. (Edited by Joseph Compbell (Routiedge & Kegan Paul Ltd, London, 1951.
6. Edgerton, Franklin. Beginning of Indian Philosophy. George Allen & Unwin Ltd. 1961.
7. Bloomfield, Maurice. (Trans) Hymns of the Atharva Veda, oxford, 1897.
8. Macdonell, A.A.(Trans) Hymns from Rigveda. London, 1922.
9. Muller, F. Max and oldenberg. H. (trans) Rigveda Hymns, (Sacred book of East, Volumes xxxII and xivI) oxford, 1891.
10. Keith, Arthur Berridale. (Trans) The Rigveda Brahmanas. Cambridge, 1920.
11. The Samkhya System, New York, 1918.

12. Besant, Annie. (Trans) The Bhagavad Gita, London, 1920.
 13. Krishnan, Radha. The Bhagavad Gita, George Allen & Unwin, London 1976.
 14. Deussan, Paull. (Trans) Philosophy of the Upanishad Edinburgh, 1906.
 15. Keith Arthur, Berriedale. The Religion and Philosophy of Veda and Upanishad, Cambridge, 1925.
 16. Deussen, Paul, The System of the Vedanta, (Trans) Chicago, 1912.
 17. Woodroffe, Sir, Jhon. Shakti and Shakta, Madras and London, 1929.
 18. Muller, F. Max. Six Systems of Indian Philosophy, London. 1899.
 19. Das Gupta, Surendernath. Yoga as Philosophy and Religion London, 1924.
-

پڙهندڙ نسل . پ ن

The Reading Generation

1960 جي ڏهاڪي ۾ عبدالله حسين ”اُداس نسلين“ نالي ڪتاب لکيو. 70 واري ڏهاڪي ۾ وري ماڻِڪ ”لڙهندڙ نسل“ نالي ڪتاب لکي پنهنجي دورَ جي عڪاسي ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. امداد حُسينيءَ وري 70 واري ڏهاڪي ۾ ئي لکيو: انڌي ماءُ جڻيندي آهي اونڌا سونڌا ٻارَ ايندڙ نسل سَمورو هوندو گونگا ٻوڙا ٻارَ

هر دور جي نوجوانن کي اُداس، لڙهندڙ، ڪڙهندڙ، ڪڙهندڙ، ڪڙهندڙ، چُرندڙ، ڪِرندڙ، اوسِيئڙو ڪَندڙ، پاڙي، ڪاڻو، ڀاڄوڪڙ، ڪاوڙيل ۽ وڙهندڙ نسلن سان منسوب ڪري سَگهجي ٿو، پَر اسان انهن سڀني وچان ”پڙهندڙ“ نسل جا ڳولائو آهيون. ڪتابن کي ڪاڳر تان ڪڍي ڪمپيوٽر جي دنيا ۾ آڻڻ، ٻين لفظن ۾ برقي ڪتاب يعني e-books ٺاهي ورهائڻ جي وسيلي پڙهندڙ نسل کي وَڌڻ، ويجهڻ ۽ هِڪَ ٻئي کي ڳولي سَهڪاري تحريڪ جي رستي تي آڻڻ جي آسَ رکون ٿا.

پڙهندڙ نسل (پڻ) ڪا به تنظيم ناهي. اُن جو ڪو به صدر، عهديدار يا پايو وجهندڙ نه آهي. جيڪڏهن ڪو به شخص اهڙي دعويٰ ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو ڪوڙو آهي. نه ئي وري پڻ جي نالي ڪي پئسا گڏ ڪيا ويندا. جيڪڏهن ڪو اهڙي ڪوشش ڪري ٿو ته پڪ ڄاڻو ته اهو به ڪوڙو آهي.

جهڙيءَ طرح وڻن جا پڻ ساوا، ڳاڙها، نيرا، پيلا يا ناسي هوندا آهن اهڙيءَ طرح پڙهندڙ نسل وارا پڻ به مختلف آهن ۽ هوندا. اُهي ساڳئي ئي وقت اداس ۽ پڙهندڙ، ٻرندڙ ۽ پڙهندڙ، سُست ۽ پڙهندڙ يا وڙهندڙ ۽ پڙهندڙ به ٿي سگهن ٿا. ٻين لفظن ۾ پڻ ڪا خصوصي ۽ تالي لڳل Exclusive Club نه آهي.

ڪوشش اها هوندي ته پڻ جا سڀ ڪم ڪار سهڪاري ۽ رضاڪار بنيادن تي ٿين، پر ممڪن آهي ته ڪي ڪم اجرتي بنيادن تي به ٿين. اهڙي حالت ۾ پڻ پاڻ هڪٻئي جي مدد ڪرڻ جي اصول هيٺ ڏي وٺ ڪندا ۽ غير تجارتي non-commercial رهندا. پڻن پاران ڪتابن کي ڊجيٽائيز digitize ڪرڻ جي عمل مان ڪو به مالي فائدو يا نفعو حاصل ڪرڻ جي ڪوشش نه ڪئي ويندي.

ڪتابن کي ڊجيٽائيز ڪرڻ کان پوءِ اهم مرحلو ورهائڻ distribution جو ٿيندو. اهو ڪم ڪرڻ وارن مان جيڪڏهن ڪو پيسا ڪمائي سگهي ٿو ته ڀلي ڪمائي، رڳو پڻن سان اُن جو ڪو به لاڳاپو نه هوندو.

پڙهندڙ نسل . پڻ The Reading Generation

پَنن کي گليل اکرن ۾ صلاح ڏجي ٿي ته هو وَس پئاندڙ وڌ
 کان وڌ ڪتاب خريد ڪري ڪتابن جي ليگڪن، ڇپائيندڙن ۽
 ڇاپيندڙن کي همٿائن. پر ساڳئي وقت علم حاصل ڪرڻ ۽ ڄاڻ
 کي ڦهلائڻ جي ڪوشش دوران ڪنهن به رُڪاوٽ کي نه مڃين.
 شيخ اياز علم، ڄاڻ، سمجھ ۽ ڏاهپ کي گيت، بيت، سٽ،
 پُڪار سان تشبيهه ڏيندي انهن سڀني کي بمن، گولين ۽ بارود
 جي مد مقابل بيهاريو آهي. اياز چوي ٿو ته:
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن، جي ويريءَ تي وار ڪرڻ ٿا.

... ..

جئن جئن جاڙ وڌي ٿي جڳ ۾، هو ٻوليءَ جي آڙ ڇپن ٿا،
 ريتيءَ تي راتاها ڪن ٿا، موٽي منجهه پهڙ ڇپن ٿا،

... ..

ڪالهه هُيا جي سُرخ گلن جيئن، اڄڪلهه نيلا پيلا آهن،
 گيت به ڄڻ گوريلا آهن.....

... ..

هي بيت اُٿي، هي بم-گولو،

جيڪي به ڪٿين، جيڪي به ڪٿين!

مون لاءِ ٻنهي ۾ فرق نه آ، هي بيت به بم جو ساٿي آ،

جنهن رڻ ۾ رات ڪيا راڙا، تنهن هڏ ۽ چم جو ساٿي آ -

ان حساب سان اڻڄاڻائي کي پاڻ تي اهو سوچي مڙهڻ ته

”هاڻي ويڙهه ۽ عمل جو دور آهي، اُن ڪري پڙهڻ تي وقت نه

وڃايو“ نادانيءَ جي نشاني آهي.

پَن جو پڙهڻ عام ڪتابي ڪيڙن وانگر رڳو نصابي ڪتابن تائين محدود نه هوندو. رڳو نصابي ڪتابن ۾ پاڻ کي قيد ڪري ڇڏڻ سان سماج ۽ سماجي حالتن تان نظر ڪڍي ويندي ۽ نتيجي طور سماجي ۽ حڪومتي پاليسيون policies اڻڄاڻن ۽ نادانن جي هٿن ۾ رهنديون. پَن نصابي ڪتابن سان گڏوگڏ ادبي، تاريخي، سياسي، سماجي، اقتصادي، سائنسي ۽ ٻين ڪتابن کي پڙهي سماجي حالتن کي بهتر بنائڻ جي ڪوشش ڪندا.

پڙهندڙ نسل جا پَن سڀني کي **ڇو، ڇا ۽ ڪيئن** جهڙن سوالن کي هر بيان تي لاڳو ڪرڻ جي ڪوٺ ڏين ٿا ۽ انهن تي ويچار ڪرڻ سان گڏ جواب ڳولڻ کي نه رڳو پنهنجو حق، پر فرض ۽ اڻٽر گهرج unavoidable necessity سمجهندي ڪتابن کي پاڻ پڙهڻ ۽ وڌ کان وڌ ماڻهن تائين پهچائڻ جي ڪوشش جديد ترين طريقن وسيلي ڪرڻ جو ويچار رکن ٿا.

توهان به پڙهڻ، پڙهائڻ ۽ ڦهلائڻ جي ان سهڪاري تحريڪ ۾ شامل ٿي سگهو ٿا، بس پنهنجي اوسي پاسي ۾ ڏسو، هر قسم جا ڳاڙها توڙي نيرا، ساوا توڙي پيلا پن ضرور نظر اچي ويندا.

وڻ وڻ کي مون پاڪي پائي چيو ته ”منهنجا پاءُ
پهتو منهنجي من ۾ تنهنجي پَن پَن جو پڙلاءُ.“
- اياز (ڪلهي پاتم ڪينرو)

پڙهندڙ نسل . **پَن** The Reading Generation